



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

T i t e l   d e r   D i p l o m a r b e i t :

„Die Aussendungsworte im Matthäusevangelium vor  
dem Hintergrund von Mission und Propaganda.  
Ein Beitrag zum Antagonismus von Mt 10,5-15 und  
28,16-20.“

Verfasser

Lukas Pallitsch

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Jänner 2010

|                                   |  |
|-----------------------------------|--|
| Matrikelnummer:                   | 0408286  |
| Studienkennzahl lt. Studienblatt: | A 190 020 333                                      |
| Studienrichtung lt. Studienblatt: | Lehramtstudium UF Katholische Religion, UF Deutsch |
| Betreuer:                         | Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Martin Stowasser          |



*Meinen Großeltern Maria und Mathias Pallitsch  
zum diamantenen Hochzeitsjubiläum.*



## **Zu Beginn: *Danksagung* am Ende, eines Studiums**

Sie laufen und werden nicht müde,  
sie gehen und werden nicht matt. (Jes 40,31)

All jenen, die sich im Laufe meines Studiums mit unermüdlichem Eifer für mich und mein Tun (insbesondere meinen Spagat zwischen universitärer Verpflichtung und leistungssportlichem Dasein) eingesetzt haben:

Ich möchte vor allem und vor allen meinen Eltern *Theresia* und *Adalbert* Pallitsch danken, die mich während meines gesamten Studiums hindurch mehr unterstützt haben, als notwendig und angebracht gewesen wäre und die zudem meinen außerstudentischen Verpflichtungen stets wohlwollend und mit Zusprüchen begegnet sind. Ich erachte dies nicht als Selbstverständlichkeit.

Meinen Geschwistern *Raphael* und *Esther*: ein herzlicher Dank für alles und „so“ viel.

Danken möchte ich insbesondere auch meinen Großeltern *Jolan*, *Ferdinand*, *Maria* und *Mathias* für die gesamte Unterstützung in den letzten Jahren.

Ein verpflichtendes Danke der besonderen Weise gilt meinem Großvater Mathias Pallitsch, der mich nicht nur durch meinen Glaubensweg aktiv als Firmpate begleitet hat, sondern darüber hinaus mit seinen nunmehr 85 Jahren (!) die Bürde des Erstlektors auf sich genommen hat, diese Arbeit mitinspiert und zu vollendeten Konturen verholfen hat. Auch meinem wichtigen Lektor und Freund *Siegmond* Kleinl für das Lektorat, seine Anregungen und Diskussionen – ein Dankeschön.

Mein inständiger Dank gilt Professor *Martin Stowasser*, dessen Vorlesung mir bereits im ersten Semester einen neuen und tieferen Blick auf die Bibel lehrte und der mich in den Kreis seiner Diplomandinnen und Diplomanden aufgenommen hat. Mit seinen Anregungen und seiner Hilfestellung verhalf er mir in den stets richtigen Momenten durch seine fundierten Anregungen zu den wesentlichen Leistungsschüben.

An dieser Stelle schulde ich den Bibelwissenschaftlern der Uni Wien ein Dankeswort, bei denen ich studieren durfte, deren Lehre bei mir ein Feuer für die biblische Botschaft und ein reges Interesse für das Buch der Bücher entfachte, insbesondere auch Prof. *Roman Kühshelm* und Prof. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*.

Ein herzliches Dankeschön möchte ich an die Mitarbeiter des Instituts für neutestamentliche Wissenschaft richten, dass sie mich im WS 2009/10 wohlwollend

aufgenommen haben, vor allem Prof. Roman Kühschelm, bei dem ich viel lernen konnte  
– und durfte.

In spezieller Weise bin ich *all* meinen *Freunden*, speziell *Christian*, *Christoph* und *Hans Wilhelm* für ihre Hilfestellungen zu Dank verpflichtet. Die beiden letztgenannten Freunde haben mich seit Kindheitstagen durch Kindergarten, Volksschule, Gymnasium und Studium begleitet.

In besonderer Weise auch meinen *Bergfreunden* vom Alpenverein, Ortsgruppe Oggau: Danke für „Berg Heil“. Bei euch haben meine Anliegen stets fruchtbaren Boden gefunden. Während einer Bergtour reiften im Geiste die Inspirationen.

Aus topographischem und spirituellem Grunde möchte ich stellvertretend für das bgld. Priesterseminar und allen darin wohnenden Personen an *Johannes Pratl*, *Martin Sack* und *Norbert Cuypers* für das herzliche Engagement in Angelegenheiten jedweder Art ein Dankeswort richten, nicht zuletzt für die Gastfreundschaft.

Ebenso danken möchte ich den Ursulinen in Klagenfurt, die mich stets bereitwillig bei sich aufnehmen – vor allem meiner Taufpatin *Regina Schmit*, die mich zum Studium der Theologie ermutigt hat.

Nicht zuletzt meinen Trainern und sportlichen Beratern *Rolf Meixner*, *Walter Gladrow* und *Ilja Popov* sowie all meinen Trainingskollegen und -innen: Danke.

Euch allen wünsche ich den Beistand des Herrn gemäß Mt 28,20:  
„Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“

Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter;  
nackt kehre ich dahin zurück.  
Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen;  
gelobt sei der Name des Herrn. (Ijob 1,21)

# Inhaltsverzeichnis:

|  |    |
|--|----|
| 1. Einleitung .....  | 11 |
| 2. Mission und Propaganda – der Begriffshorizont .....   | 14 |
| 2.1. Definition: Mission und Abgrenzungen .....  | 16 |
| 2.2. Mission in den Kontext gesetzt.....   | 19 |
| 2.2.1. Sendung .....   | 19 |
| 2.2.2. Das Wirken Jesu – Kontexte und Voraussetzungen für die Terminologie ..                            | 21 |
| 2.3. Konturen der Mission .....  | 23 |
| 2.3.1. Grenzen und Abgrenzungen .....  | 23 |
| 2.3.2. Definitionslandschaften in der Forschungsgeschichte .....   | 25 |
| 2.3.3. Synchroner Blick auf die Definitionsvariabilität.....   | 26 |
| 2.4. Propagandistische Probleme .....  | 28 |
| 2.5. Nochmals: Mission und ... oder Propaganda – individuelle und gezielte<br>Propaganda, Mission.....   | 31 |
| 3. Das Phänomen einer jüdischen Mission in der Antike – Ausgangspunkte ....                              | 33 |
| 3.1. Diachronie: Der alttestamentliche Verständnishorizont .....   | 34 |
| 3.1.1. Universales Gottesverständnis.....  | 35 |
| 3.1.2. Abraham, der erste Konvertit .....  | 36 |
| 3.1.3. Gebet.....  | 37 |
| 3.1.4. Fazit alttestamentlicher Implikationen .....  | 38 |
| 3.2. Topographischer Differenzierungsbedarf: Palästina – Diaspora .....                                  | 39 |
| 3.2.1. Palästina.....  | 41 |
| 3.2.2. Diaspora.....   | 44 |
| 3.3. Modalitäten der missionarischen bzw. propagandistischen Bemühungen –<br>Differenzen im Mosaik ..... | 48 |
| 3.3.1. Tora, Weltgesetz und persönliche Ebene .....  | 48 |
| 3.3.2. Nation, Religion, Relikte – selbstverständliche Selbstdefinition .....                            | 50 |
| 3.3.3. Literatur in biblischen und profanen Ausformungen .....   | 52 |
| 3.4. Eine jüdische Mission? Ein Fazit .....  | 54 |

|   |     |
|---|-----|
| 4. Die Aussendung der zwölf Jünger (Mt 10,5-15) .....   | 57  |
| 4.1. Text und Textkritik zu Mt 10,5-15 .....  | 57  |
| 4.2. Synchrone Textuntersuchung .....   | 60  |
| 4.2.1. Textabgrenzung und Kontextstellung .....   | 60  |
| 4.2.1. Einzelgliederung der Perikope .....  | 62  |
| 4.2.3. Syntaktische und semantische Analyse .....   | 66  |
| 4.3. Diachrone Textuntersuchung .....   | 68  |
| 4.3.1. Synopse .....  | 68  |
| 4.3.2. Synoptischer Vergleich .....   | 70  |
| 4.3.3. Motivkritik .....  | 72  |
| 4.3.4. Redaktionskritik .....   | 76  |
| 4.4. Einzelauslegung .....  | 79  |
| 4.5. Das Verständnis von Mt 10,5-15 vor dem Horizont von Propaganda und Mission .....                           | 87  |
| <br>5. Die Worte des Auferstandenen (Mt 28,16-20) .....   | 96  |
| 5.1. Text und Textkritik .....  | 96  |
| 5.2. Synchrone Textuntersuchung .....   | 99  |
| 5.2.1. Kontext: Abgrenzung und Gliederung .....   | 99  |
| 5.2.2. Einzelgliederung der Perikope .....  | 101 |
| 5.2.3. Syntaktische und semantische Analyse .....   | 103 |
| 5.2.4. Form- und Gattungskritik .....   | 106 |
| 5.3. Diachrone Textuntersuchung .....   | 107 |
| 5.3.1. Motiv- und Traditionskritik .....  | 107 |
| 5.3.1.1. Bezüge zu Dan 7,13-14 .....  | 108 |
| 5.3.1.2. Bezüge zu 2 Chr 36,23 .....  | 110 |
| 5.3.2. Redaktionskritik .....   | 111 |
| 5.4. Einzelauslegung .....  | 114 |
| 5.5. Mt 28,16-20 – ein missionarisches Leitprinzip? .....   | 123 |
| <br>6. Ausgangspunkte und Prämissen zur Kontroverse um Mt 10,5-15 und 28,16-20 .....                            | 129 |
| 6.1. Der Evangelist und seine Wurzeln .....   | 129 |
| 6.2. Partitur des MtEv zur Heiden- und Judenpropaganda bzw. -mission – entlang zentraler Schlüsselstellen ..... | 133 |
| 6.3. Die Terminologie: Israel und die Völker .....  | 141 |



|  |     |
|--|-----|
| 6.4. Die Historizität und das Verhältnis 10,5 zu 28,19 .....   | 143 |
| 6.5. Einleitung zu den Modellen heilsgeschichtlicher Abfolge .....                                       | 146 |
| 6.5.1. Substitutionsmodell bzw. Sukzessionsmodell .....  | 147 |
| 6.5.2. Erweiterungsmodell .....  | 148 |
| 6.5.3. Komplementaritätsmodell .....   | 149 |
| 6.6. Kontinuitäten bei diskontinuierlicher Betrachtungsweise sowie weit(er)reichende Implikationen ..... | 151 |
| 7. Conclusio zu Mt 10,5-15 und 28,16-20 – ein Antagonismus? .....  | 156 |
| 8. Bibliographie .....   | 161 |
| 9. Anhang .....  | 172 |
| a. Abkürzungsverzeichnis .....   | 172 |
| b. Abstract .....  | 173 |
| c. Curriculum Vitae .....  | 175 |



## 1. Einleitung

Sofern eine Arbeit im 21. Jahrhundert eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Mission sucht, sollte sie im wörtlichen Sinne fundiert sein. Der Fundus dieser Arbeit strebt eine erste Fundierung in terminologischer Hinsicht an. Was Mission heißt und wie weit die Implikationen dieses Terminus reichen, soll aufgezeigt werden. Die Weite des Missions-Begriffs soll unter Bezugnahme einer Hilfsbezeichnung weniger eingengt, sondern präzisiert werden. Hierfür soll der Propagandabegriff seine Funktion in den terminologischen Dienst stellen.<sup>1</sup> Mittels einer präzisen und selbstbewussten<sup>2</sup> Begriffsverwendung kann in einem weiteren Schritt reflektiert werden, ob bzw. inwiefern in gewissen Situationen missioniert wurde.

Die Aussendungsworte im MtEv bilden sodann den Brennpunkt dieser Arbeit. Der Evangelist Matthäus war, so der Duktus neutestamentlicher Forschungspositionen, Judenchrist und als solcher wusste er sich seinem Ethnos in Syrien verpflichtet. Insofern wird die Frage relevant, von welchen jüdisch-lebenskontextuellen Voraussetzungen in Bezug auf Propaganda bzw. Mission der Evangelist geprägt war. Damit einher geht die Frage nach einer jüdischen Propagandaaktivität respektive Mission. Sofern sich diese Frage positiv beantworten lässt, stellt sich selbstredend die Frage, wie eine jüdische Propaganda/ Mission erfolgt ist. Von den Prämissen jüdischer Aktivitäten ausgehend, werden die zeitlichen und inhaltlichen Voraussetzungen für das theologische Denken des Evangelisten abgesteckt. Insofern soll eine exegetisch-methodische Aufarbeitung beider Aussendungsworte erfolgen, ehe diese vor dem Hintergrund der Propaganda und Mission behandelt werden. Mit einer positiven bzw. negativen Beantwortung der Frage, ob es sich bei Mt 10,5-15 und 28,16-20 um Mission im strengen Sinne handelt, gehen weitreichende Implikationen einher.

Was, wenn es sich hierbei lediglich um irgendeine Facette der Propaganda handelt und nicht konkret um Mission? Wie sich der Propagandabegriff modellieren lässt, stellt ein eigens zu behandelndes Problem dar, da die Semantik spätestens seit den Ereignissen der nationalsozialistischen Ära weitgehend negativ konnotiert ist. Solche Vorzeichen stellen diese Arbeit vor herausfordernde Voraussetzungen. Letztlich wird man bei den

---

<sup>1</sup> Den Versuch eines solchen Kunstgriffs hat bereits Reinbold: Propaganda, 1-31, in seiner Habilitationsschrift unternommen.

<sup>2</sup> Ziel dieser Arbeit soll es sein, dass das Adjektiv *selbstbewusst* durchaus Konturen des wörtlichen Sinnspektrums annimmt und sich damit in Bezug auf die terminologische Begriffsverwendung – entgegen zahlreicher anderen Publikationen, die oft den Eindruck einer unreflektierten Begriffsdefinition erwecken – *seiner selbst bewusst* wird und zu reflektieren vermag.

inhaltlich konträren Adressatenangaben vor die Frage der Kompatibilität der Aussendungen per se gestellt:

10<sup>5b</sup> Auf einen Weg zu den Heiden geht *nicht* fort, und in eine Stadt (der) Samariter geht *nicht* hinein! <sup>6</sup>Geht aber (viel)mehr zu *den verlorenen Schafen des Hauses Israel!*

28<sup>19</sup> Gehend nun, macht zu Schülern *alle Völker* ...

Wie lassen sich diese Logien inhaltlich anders verstehen als *antagonistisch*? Wer sind die Heiden, wer die Völker? Wer sind die verlorenen Schafe des Hauses Israel?

Werden hier zwei verschiedene Epochen angezeigt, Jesus nur zu Israel und die nachösterliche Sendung ausschließlich zu den Völkern bzw. Heiden? Handelt es sich bei einem der beiden Logien um eine Interpolation? „Oder setzt sich Matthäus mit zwei konkurrierenden Gruppierungen innerhalb seiner Gemeinde auseinander, von denen die eine am jüdischen Partikularismus festhielt, während die andere für die universale Heidenmission eintrat?“<sup>3</sup> Wäre es nicht *anachronistisch*, von Mission zu sprechen, wenn sich herausstellen würde, dass dies keineswegs der Intention des Evangelisten entspricht, sich der Genese nach aber bis ins 21. Jh. ein Missions-Manifest daraus entwickelt hat?

All diese Fragen greifen in die Mitte der mt Theologie. Um das Verhältnis der beiden Worte 10,5-15 und 28,16-20 haben sich im Laufe des letzten Jahrhunderts Lehrmeinungen und Schulpositionen gebildet, die mitunter stark auseinanderdriften. Insofern soll der kühne Versuch unternommen werden, das Verhältnis beider Aussendungsworte – *zueinander* und *im Kontext des Evangeliums* – zu verstehen.

Obwohl sich diese Arbeit rein bibelwissenschaftlichen Anliegen gewidmet weiß, werden doch zentrale Fragen zeitgenössischer Missionsbewegungen aufbrechen, da deren Leitsatz auf das MtEv rekurriert:

28<sup>19</sup> Gehend nun, macht zu Schülern *alle Völker*, taufend sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, <sup>20</sup>lehrend sie, alles zu bewahren, wie viel ich euch geboten habe.

Dieser Satz wurde zu einem leitenden Prinzip, auf das immer wieder Bezug genommen *wurde* und *wird*.<sup>4</sup> Die Bedeutung zeigt sich etwa darin, dass sich missionarische

---

<sup>3</sup> Gnllka: Theologie, 178.

<sup>4</sup> Vgl. etwa Schubert: Geht, 107-113: Benedict Schubert setzt in seinem Aufsatz bei Mt 28,16-20 an und schlussfolgert von dieser Perikope und der mt Gemeinde ausgehend für die missionarischen Anliegen der Kirche.

Bewegungen und Orden sich auf Mt 28,16-20 beziehen.<sup>5</sup> Demzufolge greift eine Arbeit, die sich mit den Aussendungsworten im MtEv auseinandersetzt, gewollt oder ungewollt in das Herzstück der Mission und verwehrt sich damit jenem Gedanken, der nach gleichnamigem Werk Peter Handkes *„Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms“*<sup>6</sup> ausgedrückt wird. Die Bedeutsamkeit des Textes schreit förmlich nach einer vertiefend-exegetischen Auseinandersetzung, zumal mit Ulrich Luz für die letzten Worte des Evangeliums konstatiert werden kann: „In diesem Text zählt jedes Wort.“<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Kurt Piskaty, vom Orden der Steyler Missionare, widmet in seiner Schrift „Heute noch Mission“ den wenigen Zeilen von Mt 28,16-20 in Großdruck eine ganze Seite, um den Begriff der Mission in der Bibel exemplifizieren zu können. Vgl. Piskaty: Mission, 14.

<sup>6</sup> Vgl. Handke: Bewohner, 1ff.

<sup>7</sup> Luz: Jesusgeschichte, 156.

## 2. Mission und Propaganda – der Begriffshorizont

Der Missionsbegriff lässt sich aus verschiedenen Perspektiven betrachten. Neben der *biblisch-theologischen* Seite weist der Terminus – mittlerweile – religionsgeschichtliche, historische, systematisch-theologische und praktisch-theologische sowie ökumenische Dimensionen auf. In dieser Arbeit soll das Forschungsfeld vordergründig aus biblisch-theologischer Sicht beleuchtet werden. Zwar grenzen die übrigen Bereiche an die ursprünglich biblische Sicht an und entbehren nicht einer gewissen Aktualität, würden in ihrer Fülle den Rahmen dieser Arbeit jedoch sprengen und ins Uferlose drängen. Zunächst soll ein Blick auf die Terminologie einen ersten Einblick in die Thematik geben. Dabei sollen mit der Mission verbundene Termini auf eine etwaige Verbindung bzw. Abgrenzung zur Mission hinterfragt werden.

Der Relevanz der Mission für die Theologie und Geschichte des Urchristentums wird bereits insofern Ausdruck verliehen, als die Kirche in ihrem Anfangsstadium terminologisch mit „Missionskirche“<sup>8</sup> gleichgesetzt wird oder Geschichte und Theologie des Christentums mitunter als „Missionsgeschichte“ bzw. „Missionstheologie“ bezeichnet werden.<sup>9</sup> Die Kirche lebte *durch* und *für*<sup>10</sup> die Mission. Die präpositionale Verwendung bringt die implizite Annahme, deren man sich nicht gänzlich entledigen kann, zum Ausdruck, dass es ohne Mission keine Kirche im heutigen Sinn gäbe. Das Phänomen der Mission in der Urkirche wird zunehmend als Selbstverständlichkeit wahrgenommen.<sup>11</sup>

Wenden wir uns der ursprünglichen Terminologie zu, lässt sich unschwer erkennen, dass der Terminus eine Entwicklungsgeschichte besitzt und sich erst „seit dem 17. Jahrhundert anstelle der früheren Begriffe *apostolatus*, *propagatio fidei*, *propagatio salutis* und *propagatio christianae fidei* als Bezeichnung für die Aussendung und Tätigkeit der christlichen Glaubensboten (in der *missio externa*) durchgesetzt“<sup>12</sup> hat. Dieser Terminus fand eine peu à peu globaler gefasste Verwendung, weswegen man sich heute mit einer einschlägigen Definition plagt. Die Abgrenzungen zur Propaganda anderer Religionsgemeinschaften erschweren die Definitionsversuche, was einem Mangel an Eindeutigkeit der Semantik Not tut, wobei man Mission unter dem

---

<sup>8</sup> Hahn: Verständnis, 10.

<sup>9</sup> Vgl. Hengel: Ursprünge, 38.

<sup>10</sup> Vgl. Hahn: Verständnis, 10.

<sup>11</sup> Vgl. Ebd., 10.

<sup>12</sup> Pesch: Voraussetzungen, 12.

Verständnis der „Verkündigung einer Glaubensüberzeugung mit dem Ziel der Bekehrung Andersgläubiger“<sup>13</sup> primär als eine an der christlichen Vorstellungswelt orientierte Aufgabe sieht. Dass der Begriff *Mission* in den neutestamentlichen Schriften keineswegs eine einheitliche Verwendung findet, verweist auf das grundsätzliche Problem, dass sich in den neutestamentlichen Traditionen und Schriften kein einheitliches Missionsverständnis widerspiegelt, sondern sich differente Vorstellungen<sup>14</sup> für den Sachverhalt finden.<sup>15</sup> Deshalb soll in diesem Abschnitt die Semantik und Lexik des *Missions*-Begriffs einer Klärung unterzogen und in Anlehnung bzw. Abgrenzung zur *Propaganda* erörtert werden. Besonderes Augenmerk soll dabei weniger der religionswissenschaftlichen als vielmehr der biblischen (v.a. neutestamentlichen) Facette des Begriffs eingeräumt werden.

---

<sup>13</sup> Antes: *Mission*, 274.

<sup>14</sup> *Mission* kann sehr allgemein und umfassend betrachtet werden. Die Übergänge zwischen missionarischen Impulsen und Sendung, zwischen Sammlung oder Betreuung einer Gemeinde erscheint oftmals sehr fließend. Insofern soll ein Bewusstsein und Klarheit für die Begriffe mitsamt deren Genese entstehen.

<sup>15</sup> Vgl. Findeis: *Mission*, 289.

## 2.1. Definition: Mission und Abgrenzungen

Bevor ich mich den terminologischen Problemen des Begriffsfeldes zuwende, möchte ich mein Verständnis von „Mission“ darlegen. Um einer einseitigen Darstellung des Sachverhalts zu entgehen, möchte ich nicht alle Tätigkeiten jedweder missionarischer Form unter dem Begriff Mission subsumieren. Einerseits wirkt es schier „unchristlich“, sich nicht vom Proselytismus abzugrenzen, andererseits gerät ein Unternehmen mit vagen Begrifflichkeiten leicht ins Stocken. „Exegetische Untersuchungen zur Mission legen das vorausgesetzte Verständnis von ‚Mission‘ nicht offen, sondern operieren häufig mit einer vagen Begrifflichkeit.“<sup>16</sup> Dieser Schwäche vieler Untersuchungen möchte ich mich anhand eines klaren Begriffskorsetts entziehen.

Mission in ihrer Tätigkeitsform ist primär werbend, versucht zu vermitteln und einen Zustand zu verändern. In jeglicher Definition schwingt bei der Aktivität einer Glaubensgemeinschaft der religiöse und mitunter auch ethische Horizont mit, um andere Menschen, welche diesbezüglich andere Ansichten aufweisen, dahingehend zu überzeugen.<sup>17</sup> Dem Kontrast zwischen Gläubigen und Andersgläubigen kann man sich m.E. mit einer soliden Definitionsbasis nicht entziehen. Auch neuere Darstellungen rekurren in ihren Definitionen auf das Moment der Expansion, mitunter auch der religiösen Grenzüberschreitung. Zangenberg etwa sieht als die drei Parameter seiner Begriffsbestimmung die Globalität, Dringlichkeit und Exklusivität.<sup>18</sup> Ein der Mission fast synonymes Wort wie Propaganda zielt in ihrem Tun auch auf diese Eigenschaften ab.<sup>19</sup> Den lateinischen Wurzeln nach entspricht *propagare* (übersetzt als *weiter ausbreiten, ausdehnen*)<sup>20</sup> ganz dem Sinn missionarischer Aktivität. Nun werden in der Fachliteratur jedoch Propaganda und Mission nicht immer deckungsgleich verwendet.<sup>21</sup> Möchte man

---

<sup>16</sup> Schnabel: Mission, 11; die Frage nach der Definition konstatiert auch in einer neueren Darstellung Schmeller: Mission, 2, als „sehr vage“.

<sup>17</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 11f, Pesch: Voraussetzungen, 12ff; Reinbold: Propaganda, 11ff; Hahn: Verständnis, 24f; Kasting: Anfänge, 9.

<sup>18</sup> Vgl. Zangenberg: Mission, 12.

<sup>19</sup> Im weiteren Verlauf dieser Arbeit soll das semantische Begriffsfeld dieser beiden Termini auf synchroner und diachroner Ebene erörtert werden. Bedingt durch historische Ereignisse, weisen diese Begriffe aus diachroner Sicht zunehmend negative Assoziationen beim Rezipienten auf. Ich möchte daher im Voraus um den Vorschuss einer vorurteilsfreien Annäherung an die Begriffe bitten.

<sup>20</sup> Vgl. Stowasser: Stowasser, 410.

<sup>21</sup> In neueren wie älteren Publikationen ist aufgrund der negativen Verflochtenheit (insbesondere in der Zeitgeschichte) eine Scheu gegenüber dem Propaganda-Terminus zu konstatieren, wenn beispielsweise Kasting: Anfänge, 7: „Mission im Gegensatz zu aller anderer religiöser Propaganda“ sieht. Vgl. auch bei Schnabel: Mission, 12. Trotz zögerlicher Abwehrtendenzen diesem Begriff gegenüber, ist er dennoch weitgehend – reflektiert oder unreflektiert – in den Publikationen zu finden, denn was ist mit Schnabel: Mission, 11: „aktive, expansive Proklamation“, „für Überzeugungen werben“ bzw. mit Kasting: Anfänge, 7 und 82: „mit ihrer Botschaft werbend hervortreten“ oder die Ausbreitung mit Pesch: Voraussetzungen, 13: „durch die ihr eigenen Formen religiöser Propaganda“ anderes als Propaganda. Hvalvik: Struggle, 270,



das Wort Mission auch auf andere Phänomene anwenden, die ihrer Phänomenologie gemäß zumindest ähnlich sind, wirkt das Wort aufgrund der spezifisch christlichen Prägung fast anachronistisch<sup>22</sup> und verzerrend. Von daher soll in dieser Arbeit auch mit dem Propagandabegriff – ein religiös zumindest wertefreier(er) Terminus – operiert werden.

Beiderseits ist sich eine Gemeinschaft ihrer Sonderstellung bewusst, die sie werbend weiterzugeben versucht sowie Sachverhalte und Menschen in einer spezifischen Lebenseinstellung durch Überredung zu verändern versucht. Gemeinsam sind beiden Tätigkeiten ihre grundsätzliche Verträglichkeit auf inhaltlicher wie praktischer Ebene. Die *Proklamation* konnte in antiker Zeit über Kontaktaufnahme und Predigt erfolgen, auf praktischer Ebene war die Caritas eine hilfreiche Form.<sup>23</sup> Das Negativum missionarischer und propagandistischer Tendenzen manifestierte sich dort, wo zu einseitig im Sinne einer reinen Apologie<sup>24</sup> an kultischen und rituellen Vorstellungen festgehalten wurde. Der Akt der Mission bzw. Propaganda zielt immer auf eine Ver- bzw. Änderung<sup>25</sup>, die mittels Werbung<sup>26</sup> (mitunter auch Abwerbung) zu erreichen versucht wird. Die Ebene, auf der man bei der Empfängergruppe eine Veränderung erzielen möchte, kann inhaltlich oder praktisch oder beides sein.<sup>27</sup> Die Überredung erfolgt da wie dort durch eine reflexiv durchdachte Art, was Hinweis darauf geben soll, dass die werbende Person/Gruppe der/den zu bewerbende/n Person/en in konzeptueller Form gegenübertritt. Hier kann auf den sozialwissenschaftlichen Ansatz von Propaganda zurückgegriffen werden, bei dem es um die „medienvermittelte Formierung handlungsrelevanter Meinungen und Einstellungen politischer oder sozialer Großgruppen durch symbolische Kommunikation und als Herstellung von Öffentlichkeit zugunsten bestimmter Interessen“<sup>28</sup> geht.

Der Habitus beider Aktivitäten zielt folglich auf die Ausbreitung der Religion, jedoch impliziert die Mission eine externe Funktion, wohingegen sich Propaganda auf das Innenleben einer religiösen Gemeinschaft beschränkt.<sup>29</sup> Das Überschreiten bzw. Nicht-überschreiten der Religionsgemeinschaft fungiert hierbei insofern als Differenzkriterium,

---

definiert Mission gar als die „*propagation of religion*“, um das Phänomen auch auf andere Religionen anzuwenden.

<sup>22</sup> Vgl. Hvalvik: *Struggle*, 26.

<sup>23</sup> Vgl. Schnabel: *Mission*, 11f.

<sup>24</sup> Vgl. Goodman: *Mission*, 4.

<sup>25</sup> Vgl. Ebd., 3.

<sup>26</sup> Vgl. Kasting: *Anfänge*, 9; Schnabel: *Mission*, 11; Reinbold: *Propaganda*, 8f.

<sup>27</sup> Vgl. Frankemölle: *Theologie*, 99.

<sup>28</sup> Bussemer: *Propaganda*, 29f.

<sup>29</sup> Unter dem Stichwort „religiöse Binnenkommunikation“ wird die Propaganda unter religiösen Prämissen zusammengefasst. Diese kann auch als eine Art „innere Mission“ betrachtet werden, jedoch sollen in dieser Arbeit die Termini Mission und Propaganda zur Anwendung kommen, um den grenzüberschreitenden Charakter expressiv herauszustreichen.

als Propaganda auch die werbenden Aktivitäten – unter spezifischer Transponierung sozialwissenschaftlicher Kriterien auf die religiöse Ebene – innerhalb der religiösen Gemeinde bezeichnet. Ich möchte mich hier Reinbold anschließen und auch in Bezug auf die Mission die Differenzierung von individueller und gezielter Propaganda vornehmen. Sofern die Realitätsveränderungen auf subjektiver Ebene erfolgen sollen und das vorzügliche Medium in der Antike symbolisch (mündlich) war, tritt der Sender bei der religiös *individuellen Propaganda* im individuellen Lebenskontext für seine religiösen Lebensanschauungen ein, um neue Anhänger – mit oder ohne Absicht – zu gewinnen. Demgegenüber beschränkt sich zwar auch die *gezielte Propaganda* auf religiöse Binnenkommunikation, weitet sich jedoch entschieden auf größere Lebensbereiche aus, um so die gezielte Ausbreitung unter Menschen, die dieser nicht zugehörig sind, zu ermöglichen.<sup>30</sup> Insofern können in weiterer Folge *gezielte Propaganda* und *Mission* synonym verwendet werden. Sowohl für die individuelle als auch für die gezielte Propaganda bleibt festzuhalten, dass die durch Kommunikation versuchten Realitätsveränderungen nicht auf objektiver, sondern subjektiver Ebene gesucht werden, deren Medium speziell für antike Verhältnisse nicht dinglich, sondern auf symbolischer<sup>31</sup> Ebene anzusiedeln ist. Für beide Bereiche kann aus Sicht moderner Kommunikationswissenschaft das Ziel der *Überredung*<sup>32</sup> gelten, indem Menschen zu überzeugen versucht werden, eine bestimmte Haltung einzunehmen. Was die einzelnen Begrifflichkeiten inhaltlich zu füllen vermögen, soll im Folgenden aufgezeigt werden. Reinbold kommt zu dem Ergebnis, dass sich in diesem Bereich merkbare Unterschiede ergeben:

„Es ist sicherlich etwas anderes, ob jemand durch Schriften oder Ansprachen über einen längeren Zeitraum hinweg für diese oder jene Auffassung wirbt und sich intensiv für ihre Verbreitung einsetzt oder ob jemand in seinem privaten oder halbprivaten Umfeld für eine bestimmte Auffassung eintritt und damit andere, unter Umständen auch absichtslos, in ihrem Denken und Handeln beeinflusst.“<sup>33</sup>

Für den Bereich *bewusst/absichtslos* bedarf es einer weiteren Präzisierung der Unterscheidungskategorien, da wir uns hier mit großen Unterschieden in der jeweiligen Fassung konfrontieren müssen. In einem weiteren Differenzierungsschritt ist Mission

---

<sup>30</sup> Vgl. auch Reinbold: Propaganda, 14f; ähnlich einer solchen Differenzierung unterscheidet Schmeller: Mission, 4f, nach eingehender Reflexion zwischen Inversion und Conversion. Dabei wird zwar der Propaganda-Terminus vermieden, aber selbiges Phänomen entlang des Missionsbegriffs charakterisiert.

<sup>31</sup> D.h., dass die von der Propaganda bewirkten Veränderungen auch noch weiter bestehen, wenn sich das Propagandamedium verflüchtigt hat. Vgl. Bussemer: Propaganda, 30.

<sup>32</sup> Vgl. Bussemer: Propaganda, 30.

<sup>33</sup> Reinbold: Propaganda, 13.

unter Berücksichtigung der zentrifugalen (aktive Proklamation) und zentripetalen (reine Präsenz) Dimension<sup>34</sup> auf die grundsätzliche Ausbreitung der Religion hin zu verstehen. Denn es ist wohl etwas wesentlich anderes, ob man für seine Überzeugungen lediglich ein-„steht“ oder aktive Proklamation betreibt. Zusammenfassend können Aktivitäten sehr unterschiedlich modelliert sein, auf die Verbreitung der Religion unter Nicht- bzw. Andersgläubigen hin organisiert, oder individuell, entweder aktiv werbend oder schlicht passiv, „da“-seiend:

| <b>Propaganda</b>  | <i>individuell</i> | <i>gezielt</i>          |
|--------------------|--------------------|-------------------------|
| <b>zentripetal</b> | passiv seiend      | religionsüberschreitend |
| <b>zentrifugal</b> | religionsintern    | aktiv proklamierend     |

**= Mission**

Tab. 1: Definitionsveranschaulichung

## 2.2. Mission in den Kontext gesetzt

### 2.2.1. Sendung

Der ursprünglich aus dem Lateinischen stammende Begriff *missio, onis f.* korreliert in seiner Lexik primär noch nicht mit dem im Deutschen verwendeten Äquivalent Mission. *Missio* wird profan mit *Abschickung* oder *Entlassung*<sup>35</sup>, religiös mit *Sendung*<sup>36</sup> ins Deutsche übersetzt. In der Terminologie des religiösen Bereichs handelt es sich in erster Linie um ein christliches Verständnis: „Der Begriff M[ission] (v. lat. *missio*, Sendung) ist

<sup>34</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 11. – Als eines der drei wesentlichen Momente sieht Jürgen Zangenberg: Mission, 12 die Dringlichkeit als Aspekt der Mission: „Mission ist aktives ‚Gehen zu‘. Christliche Missionare warten nicht, bis andere zu ihnen kommen, sondern gehen hinaus in die Welt.“

<sup>35</sup> Siehe bei Stowasser (Hg.): Stowasser, 319.

<sup>36</sup> Vgl. Ström: Mission, 18; Bürkle: Mission, 288.

v[on] Haus aus ein spezifisch christlicher u[nd] kann nur in einem abgeleiteten Sinn auf die Ausbreitung anderer Religionen angewendet werden.“<sup>37</sup>

Sendung weist im Rahmen des biblischen Begriffsfeldes eine theologische Bedeutung auf. Aus biblischer Sicht sendet Gott Boten zu seinem Volk, die in Gestalt von Menschen, Engeln und Propheten auftreten. Religionsgeschichtlich entfaltet sich der Ausdruck aus dem Sendungsauftrag Jesu an die Jünger (Mt 28,18-20), der als solcher keinerlei Verwandtschaftsverhältnisse zu anderen Religionen zeigt.<sup>38</sup> Da der Begriff „Mission“ im Neuen Testament *nicht vorkommt*, werden wir terminologisch auf das Sendungswort verwiesen. Alttestamentlich wird Sendung zu einem virulent wichtigen Phänomen, dessen Merkmale sich formal weitgehend mit der menschlichen Sendung decken. Hierbei wird Sendung als ein Prozess charakterisiert, der Parallelen zur göttlichen Sendung zeigt und stets eine Autorität involviert, die eine untergeordnete Person zu etwas befähigt.<sup>39</sup> Die Evangelien sprechen in den anfänglichen Kapiteln von der Sendung Jesu zu ganz Israel (vgl. Mt 10,6; 15,24). In den Passionserzählungen wird im Anschluss an den Sendungsauftrag die Sendung Jesu in Ablehnung oder Erfüllung bereits reflektiert.<sup>40</sup> Sendung bleibt nicht bei der Vita Jesu stehen, sondern greift über diese insofern hinaus, als Jesus seinerseits den Jüngern und Aposteln Sendungsaufträge erteilt und auf diese Weise in die Zukunft vorausgreift. Dabei setzen die vor- wie nachösterlichen Aussendungsworte (Lk 10,1-16) Jesu, welche an die Jünger ergehen, eine hierarchische Sendungsfolge voraus (Vater – Sohn – die Gesandten des Sohnes; vgl. Mk 9,37 parr. Lk 10,16).<sup>41</sup> Die Jünger deuten ihre Sendung als *Repräsentation* des Sohnes selbst: „Das Wirken Jesu als Wanderprediger, die Berufung und Aussendung der Jünger und Jesu helfende Offenheit gegenüber allen Verlorenen und Verachteten – einschließlich der Nichtjuden – bilden den letzten Ausgangspunkt für die spätere Mission.“<sup>42</sup>

Aus theologischer Sicht betreten wir mit der Sendung Jesu historisch griffiges Fundament, da die Sendungsautorität Jesu gegenüber anderen Sendungen einzigartig und – wobei die messianologischen Hoheitsprädikate diese nur fragmentarisch erfassen – historisch unableitbar<sup>43</sup> ist. Nachösterlich verdichtet sich der Sendungsanspruch Jesu in den glaubensmäßigen Bekenntnissen. Der Vater überträgt dem Sohn die Vollmacht und

---

<sup>37</sup> Bürkle: Mission, 288.

<sup>38</sup> Vgl. Hallensleben: Sendung, 458f.

<sup>39</sup> Vgl. McDaniel: Mission, 15.

<sup>40</sup> Vgl. Scholtissek: Sendung, 456f.

<sup>41</sup> Vgl. Ebd., 457.

<sup>42</sup> Hengel: Ursprünge, 37.

<sup>43</sup> Vgl. Gniska: Jesus, 266.

verdeutlicht darin die Herrschaftsposition des Sohnes. Zwei wesentliche im Hintergrund stehende Parameter erfordern eine nähere Berücksichtigung. Einerseits lässt sich das Sendungsmoment Jesu nur verstehen, wenn man die Rettung am Volk nicht in einem triumphalistischen Sieg, sondern im Kreuzesgeschehen sucht und Jesus als den Getöteten erkennt. Das wiederum verbindet ihn mit Gott dem Vater und ermöglicht das Band der Sohnschaft, welches sich im ältesten Evangelium beim Bekenntnis des heidnischen Centurio unter dem Kreuz (Mk 15,39; vgl. Mt 27,54) verdichtet.<sup>44</sup>

Sendung stellt einen Teilaspekt von Mission und Propaganda dar. Als integrativer Bestandteil jeglicher missionarischer bzw. propagandistischer Tätigkeit geht es bei der Sendung zunächst um den *Willen des Senders* sowie den *Akt des Hingehens* zu der entsprechenden Empfängergruppe, wobei das Wie bei der Sendung vorerst unberücksichtigt bleibt: „The sender purposes to do something. Sending is a product of the will. The organic connection of šalāh to the will is seen in the ‚sending’ or ‚stretching out’ of the hand so as to accomplish the will of the sender.“<sup>45</sup> Dass die biblisch missionarischen Topoi weitgehend mit der Sendung korrelieren, erklärt sich m.E. aus einem cum grano salis unreflektiert<sup>46</sup> vorurteilsfreien Sendungsanspruch Jesu zu den Menschen jedweder sozialen wie religiösen Schichten, denen er auf Augenhöhe (vgl. bei Mt 15,21-28 das Gespräch Jesu mit der syrophönizischen Frau, oder die Begegnung mit dem Hauptmann von Kafarnaum in 8,5-13) begegnet ist.

### 2.2.2. Das Wirken Jesu – Kontexte und Voraussetzungen für die Terminologie

Neutestamentlich ist nicht Jesus der Erste, der einen Sendungsauftrag bzw. eine „Mission“ zu erfüllen hat. Bereits der prophetische Bußprediger Johannes der Täufer ist Kündiger vom nahen Weltenrichter und wird uns als *Gesandter Gottes*<sup>47</sup> vorgestellt. Indem Johannes mit seiner Naherwartung<sup>48</sup> den Weltenrichter – in konkreter Annahme Gottes bzw. des Menschensohnes<sup>49</sup> – ankündigt, versteht er sich selbst und seine

---

<sup>44</sup> Vgl. Ebd., 251ff.

<sup>45</sup> McDaniel: Mission, 12.

<sup>46</sup> „Unreflektiert“ soll hier nicht implizieren, dass der Vorgang der Sendung unüberlegt ist, sondern dass die durch Werbung vorgenommene Realitätsveränderung auf subjektiver Ebene noch nicht systemisch reflexiv ist, sondern zunächst nur den intendierten Gang des Senders (der Sendergruppe) zu den Empfängern darstellt.

<sup>47</sup> In Joh 1,6 wird das ausschlaggebende Indiz für eine Sendung der Täufer Johannes gesehen, dessen Sendung auch den Anspruch einer Bewegung (Täufergruppe) erhebt: „Es ward ein Mensch *gesandt* von Gott; sein Name: Johannes.“

<sup>48</sup> Vgl. Gnllka: Jesus, 79.

<sup>49</sup> Vgl. Ebd., 81f.

Gerichtsbotschaft als letzten Boten vor dem Ende bzw. als Neuanfang, durch dessen Taufe die Sündenschuld ihre Vergebung findet. Täuferjünger, als welcher vermutlich auch Jesus fungiert hat, verhalfen Johannes als Multiplikatoren seiner Umkehrpredigt, um die Getauften als das wahre Israel zu konstituieren.<sup>50</sup> Jesus dürfte ursprünglich den Impetus dieser Naherwartung geteilt, in einem vergleichbaren missionarischen Kontext agiert haben und vermutlich ursprünglich „das zentripedale Missionskonzept des Täufers, des ‚standortgebundenen‘ Umkehrpredigers, übernommen haben, wenn sich auch der Inhalt seiner Verkündigung von der des Täufers grundlegend unterschied“<sup>51</sup>. Die Tragfähigkeit des jesuanischen Konzepts zeichnet sich durch den Neubeginn aus, da er keinen Halt in der vom Pharisäismus geprägten palästinisch-jüdischen Frömmigkeit sucht.<sup>52</sup>

Jesus wagt einen geographischen Neubeginn von Kafarnaum aus und spricht seine Heilzusage dem gesamten Volk aus, folgt damit keinem religiösen Absonderungsprinzip und integriert auch die Aussätzigen, Armen, Krüppel und Blinden.<sup>53</sup> In seiner Radikalität als Wanderlehrer und Volksprediger sucht er entgegen der rabbinischen Gelehrsamkeit nicht die „stabilitas loci“ in einem Lehrhaus, sondern durchzieht mit einem „Ruf zur Nachfolge“ die angrenzenden Gebiete.<sup>54</sup> Aufgrund des Bewusstseins, zu Israel gesandt zu sein und des Anbruchs der nahenden Gottesherrschaft, beginnt Jesus primär mit der eschatologischen Sammlung Israels.<sup>55</sup> Die Sendung Jesu impliziert eine neue Eschatologie und sein Wirken beschränkt sich nicht auf die Gründung einiger kleiner Restgemeinden, sondern auf die Restauration ganz Israels, was seine charismatische Wandertätigkeit paradigmatisch veranschaulicht.<sup>56</sup> Das Bindeglied, welches zwischen Sendungsanspruch, Sendung und Mission besteht, zeigt sich damit wie folgt:

„Ihren letzten Grund hat die urchristliche Mission in der messianischen Sendung Jesu. Das Wirken Jesu als Wanderprediger, die Berufung und Aussendung der Jünger und Jesu helfende Offenheit gegenüber allen Verlorenen und Verachteten – einschließlich der Nichtjuden – bilden den letzten Ausgangspunkt für die spätere Mission.“<sup>57</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. Ebd., 80; Pesch: Voraussetzungen, 22-24.

<sup>51</sup> Pesch: Voraussetzungen, 25.

<sup>52</sup> Vgl. Hengel: Ursprünge, 35.

<sup>53</sup> Vgl. Geist: Jesus, 48-57.

<sup>54</sup> Vgl. Hengel: Ursprünge, 35.

<sup>55</sup> Vgl. Geist: Jesus, 44ff.

<sup>56</sup> Vgl. Ebd., 50-52.

<sup>57</sup> Hengel: Ursprünge, 37.

Als Rechtfertigung oder Bestätigung der Mission wird der vielfach zitierte Befehl des Auferstandenen aus dem Matthäusevangelium (Mt 28,18-20) verwendet.<sup>58</sup> Aber hat Jesus die Heidenmission initiiert, oder wollte er eine Restauration der eschatologischen Erwartungen Israels? Sieht die christliche Mission ihren Bürgen im historischen Jesus oder im Befehl des auferstandenen Herrn?<sup>59</sup>

## **2.3. Konturen der Mission**

### **2.3.1. Grenzen und Abgrenzungen**

Der Missionsbegriff weist in seiner Akzentuierung von Publikation zu Publikation und Person zu Person eine erhebliche Streuung auf. Zudem variieren Publikationen verschiedenster Art den Missionsbegriff in seinem Verständnis unterschiedlich stark. Allgemein christlich wird man Mission zwar als die „Bemühungen um den Gewinn Ungetaufter für das Christentum“<sup>60</sup> bezeichnen können, allerdings wird die Abgrenzung zur Propaganda oder zur Proselytenmacherei schwammig. Reinbold hat in seinem Werk „Propaganda und Mission im ältesten Christentum“ die unterschiedlichen Definitionen von Mission zusammengefasst, die sich auf einige wenige Bereiche einschränken lassen. Bei dem verbleibenden Mosaik können einige wiederkehrende Aspekte auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Mission impliziert eine *organisierte Gewinnung* von Nichtchristen. Möchte man sich dem Begriffsfeld zuwenden, bedarf es aus christlicher Sicht einer Grenzziehung zwischen „erwünschter“ Mission und *Proselytismus*, der allgemein zunächst den Übertritt von einer religiösen Gemeinschaft zu einer anderen bezeichnet, jedoch im Geiste des Evangeliums (vgl. Mt 23,15) eine strikte Zurückweisung erfährt. Als ursprünglich jüdisches Phänomen ist mit Proselytismus der vollgültige Übertritt von Nicht-Juden durch Beschneidung und Übernahme des Gesetzes zum Judentum gemeint.<sup>61</sup> Hier eine strikte Trennlinie zu ziehen erweist sich dahingehend

---

<sup>58</sup> Vgl. Goodman: Mission, 92.

<sup>59</sup> Auf diese Fragen gibt es keine eindeutigen Antworten, zumal sich die theologischen Motive oft dem historischen Fundament entziehen. Zumindest die Konturen der Frage sollen durch die Analyse der Aussendungsreden klarer werden und eine partielle Beantwortung der Fragestellung soll im Laufe der Arbeit gewährleistet werden und durch die terminologische Hilfestellung des Missions und Propagandabegriffs ein Antwortversuch in entsprechender Kategorisierung erfolgen.

<sup>60</sup> Ström: Mission, 18.

<sup>61</sup> Proselyten heißt wörtlich übersetzt die „Hinzugekommenen“. Insbesondere die von Jesus geäußerte Kritik (Mt 23,15) verleiht dem Proselytismus ein negatives Bild, dessen Wurzeln v.a. an der Bekehrungsmethode haften. Aus christlicher Sicht finden sich in der Methode Widersprüche zum Geist des

als schwierig, als zeitgenössische Autoren<sup>62</sup> mit einer Anlehnung des Missionsbegriffs an ein allgemeines Verständnis des Proselytismus sympathisieren. Es kann sich bei einer solchen Aktivität um die Bekehrung von Menschen anderer Konfessionen für die eigene Religion handeln, weshalb das Verhältnis zum Proselytismus naheliegend wäre, der allerdings wegen seiner negativen Namenskonnotationen zu vermeiden versucht wird. Der Übertritt von einer religiösen Gemeinschaft zu einer anderen ist nach meinem Dafürhalten per se noch nicht negativ zu bewerten, ebenso wenig das Moment der Werbung, da diese Elemente auch für das Missionsverständnis konstitutiv sind. M.E. muss der Blick tiefer auf die Methode gerichtet werden. Nicht so sehr das Überschreiten der Religionsgemeinschaft, sondern die rasche Bekehrung und Gewinnung für eine Ideologie mit aufdringlichen Methoden erweist sich als negativ.<sup>63</sup>

In etwas distanzierter Abgrenzung zu diesem Phänomen bezeichnet dann Mission auch den *Aufbau der christlichen Gemeinde*, die „*innere Mission*“ an den Kirchenfernern sowie den *Dienst an der Welt*. Unter einem dritten immer wiederkehrenden Gesichtspunkt der Mission würde *alles „rechte Tun“* in einem umfassenden Sinn als Auftrag der Christenheit unter das Stichwort der Mission fallen.<sup>64</sup> Die Lexik ein- und desselben Wortes zeigt sich folglich in variabler Akzentuierung, deren Bedeutungen ein z.T. gegenteiliges Bild von Mission geben.<sup>65</sup> Eine Ursache für den konträren Wandel der Semantik dürfte auf die Missionsmethodik der vergangenen Jahrhunderte zurückzuführen sein, da der Missionsbegriff heute weitgehend negative Assoziationen weckt, u.a. Kolonialismus, Intoleranz oder Glaubenseifer.<sup>66</sup>

---

Evangeliums, da eine Gemeinschaft ihre Betriebsamkeit nicht in der absichtsvollen Verbreitung – beispielsweise nicht eine Notlage als Anlass für eine Konversion – sehen sollte. Vgl. Stemberger: Proselyten, 642-643; Hardt: Proselytismus, 643; weiters: Kähler: Schriften, 109-114; Pesch: Voraussetzungen, 34-35; Hahn: Verständnis, 17-18.

<sup>62</sup> So etwa Reinbold: Propaganda, 10.

<sup>63</sup> Vgl. Luz: Mt III, 324f.

<sup>64</sup> Wolfgang Reinbold fasst die bunte Mischkulanzen der Missionsbedeutungen, die sich im Laufe der Jahrzehnte angesammelt haben, in diese drei Bedeutungsrichtungen zusammen. Vgl. Reinbold: Propaganda, 8.

<sup>65</sup> Dieses Problem der Lexik wird uns auch später beim Begriff der Propaganda begegnen. Die Genese der Terminologie soll nicht bei einer einseitigen Begriffsdarstellung stehen bleiben, sondern hier eine Abgrenzung zu etwaigen Vorurteilen ermöglichen. Insbesondere beim Propagandabegriff wird die negative Verflochtenheit des Terminus in bzw. durch seine Geschichte begegnen.

<sup>66</sup> Vgl. Reinbold: Propaganda, 8.



### 2.3.2. Definitionslandschaften in der Forschungsgeschichte

Es seien hier einige wenige einflussreiche Positionen mit dem jeweiligen Missionsverständnis angeführt, die jedoch einer gewissen Kritik entbehren und daher auf die Weit- bzw. Engführung des Begriffs hin untersucht werden sollen. Daraus soll ein Bild mit klaren Konturen in Hinblick auf das Verständnis von Mission in neutestamentlichem Sinn resultieren. Seit dem vergangenen Jahrhundert lassen sich zur neutestamentlichen Missionsforschung einige Etappen skizzieren. In der Forschungsliteratur ist zumeist eine Oberflächlichkeit in der Terminologie zu beobachten, die der Sache zu wenig Präzision verhilft und sich der Annahme nur schwer erwehren kann, dass Begrifflichkeiten in unreflektiertem und zu allgemeinem Gewand gehalten sind. Eine erste wichtige Voraussetzung für den Missionsbegriff des neutestamentlichen Verständnisses schafft *Adolf Harnack* mit seinem 1902 publizierten Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“. Zwar bemüht sich Harnack um eine Gesamtdarstellung der Thematik, allerdings konzentriert er sich zu einseitig auf die Stellung Jesu zu den Heiden.<sup>67</sup>

Bei Ferdinand Hahn können wir beispielsweise in der systematischen Weite des Begriffs einen Verständnishorizont reflektieren, der gen Ende seines Werkes unter Berücksichtigung der zu bedenkenden Akzentuierungen folgende Definition für das Missionsverständnis vorschlägt:

„Die Mission ist der durch das Kommen Christi und den Anbruch des eschatologischen Heilsgeschehens ermöglichte und im Sendungsauftrag Jesu begründete Dienst der Kirche, die in Zuversicht und Hoffnung der Zukunft ihres Herrn entgegenght und der ganzen Welt das Zeugnis von der Liebe Gottes und seiner Erlösungstat schuldig ist.“<sup>68</sup>

Dies ist m.E. eine insgesamt sehr oberflächlich und defensiv gefasste Definition, welche die Mission gegenüber anderen Phänomenen weder einschränkt noch gegenüber anderen Definitionen ausgrenzt. Zudem erfolgt eine christologische Verengung,<sup>69</sup> weswegen eine solche Definition hier nur bedingt weiterhilft. Martin Hengel charakterisiert die Problematik der Heidenmission grundsätzlich als sekundäres Problem.<sup>70</sup> Das Novum

---

<sup>67</sup> Adolf Harnack skizziert zwar in seiner Einleitung die Grundlegung der Mission im und um das Judentum. Allerdings kommt er dabei rasch zum Übergang von der Juden- zur Heidenmission und beschränkt sich in weiterer Folge auf diese. Vgl. Harnack: Mission, 23ff.

<sup>68</sup> Hahn: Verständnis, 155.

<sup>69</sup> Vgl. Hubert Frankemölle: Theologie, 95, bezieht sich ebenfalls auf die von Hahn formulierte Definition und erkennt darin kritisch einen „christologisch verengten Begriff“, wonach dieser dem Judentum abzusprechen wäre.

<sup>70</sup> Vgl. Hengel: Ursprünge, 36.

einer solchen Definition ist, dass Mission keine Einschränkung auf die Heidenmission<sup>71</sup> erfährt, aber auch nicht in dem exklusiv christlichen Verständnis verwendet wird. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die urchristliche Judenmission für die spätere Heidenmission konstitutiv<sup>72</sup> war. Infolgedessen entledigte sich die Mission der herkömmlichen Definition – i.S. einer Beschränkung des Untersuchungsgegenstandes auf die Heiden- bzw. Judenmission – und wurde als zunehmend allgemeines Problem untersucht. Bei allen Definitionsversuchen gilt es die Prämisse zu bedenken, dass der biblische Begriff „Mission“, für den es kein Äquivalent im Griechischen und Hebräischen gibt, zunächst als „Auftrag und Ausführung einer Sendung“<sup>73</sup> zu verstehen ist, ehe der Missionsbegriff weitgehend unterschiedliche Assoziationen durch die Juden- und Heidenmission in der Apostelgeschichte, bei Paulus und in der nachpaulinischen Zeit erweckt hat.

### 2.3.3. Synchroner Blick auf die Definitionsvariabilität

Grundsätzlich erfolgt Mission dort, wo sich eine Glaubengemeinschaft ihrer *Sonderstellung* bewusst wird und mit diesem Anspruch *an ihre Umwelt herantritt*.<sup>74</sup> Voraussetzung für eine Mission ist die Sonderstellung bzw. *Aktivität*<sup>75</sup> einer Glaubengemeinschaft, die sich von ihrer Umwelt unterscheidet – sei es in religiöser oder ethischer Hinsicht –, für ihre Überzeugung *wirbt*<sup>76</sup>, diese *zu vermitteln*<sup>77</sup> und durch die Botschaft etwas *zu verändern*<sup>78</sup> versucht. Unter das Stichwort Mission fällt demzufolge auch der didaktische Gesichtspunkt, wonach sich die Glaubengemeinschaft nicht mehr rein auf ihr Konventikeldasein<sup>79</sup> beschränkt, sondern auch eine Veränderung des Bewusstseins zu provozieren versucht. Relevant ist, dass andere Menschen nicht nur für die *Glaubensinhalte*, sondern auch für die *Lebenspraxis*<sup>80</sup> gewonnen werden. Aus Sicht der missionarischen Tätigkeit sollte eine Überzeugung für die entsprechende Absicht vorliegen, die sich auf innere (Glaubensinhalte) wie äußere (Lebenspraxis) Faktoren

<sup>71</sup> Auch neuere Beiträge gehen von einer Judenmission im Horizont der Geschichte Israels als *missio interna* aus und unterscheiden davon die Heidenmission als *missio externa*, welche diesen Horizont überschreitet. Voraussetzung für die Heidenmission ist die Judenmission der Urgemeinde. Siehe u.a. bei: Pesch: Voraussetzungen, 17f.

<sup>72</sup> Vgl. Pesch: Voraussetzungen, 45-54.

<sup>73</sup> Betz: Mission, 23.

<sup>74</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 9.

<sup>75</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 11.

<sup>76</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 9.

<sup>77</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 11.

<sup>78</sup> Vgl. Goodman: Mission, 3.

<sup>79</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 9.

<sup>80</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 11.

fokussiert. „Wer anderen theologisch etwas zu sagen hat, ist missionarisch; konkreter: wer anderen eine neue Lebenspraxis, eine neue Deutung der Gesamtwirklichkeit (also auch Gottes) zu vermitteln hat, betreibt Mission.“<sup>81</sup> Wie weit bzw. wie eng Mission zu fassen ist, bleibt eine zu erörternde Frage, die eine terminologische Grenzziehung erfordert. Setzt man die Verkündigung der Heilsbotschaft mit dem Betreiben von Mission synonym,<sup>82</sup> scheint der Missionsbegriff für vielerlei Phänomene Stimmigkeit zu erlangen. Man wird auch von einer negativen Mission sprechen können, wenn nämlich Mission im Sinne einer *Apologie*<sup>83</sup> erfolgt, indem Vorstellungen und kultische Rituale protegiert werden sollen. Bei der Streitfrage nach der Systematik der Mission, verweist man oft auf den historischen Jesus, dessen „Mission“ noch *keine systematischen Züge* aufweist.<sup>84</sup> Erst bei Paulus lässt sich eine Systematik erkennen, die jedoch in der Urkirche insgesamt als Sonderfall einzustufen ist.<sup>85</sup> Als Kriterium für eine missionarische Systematik kann gelten, dass eine *bewusste Intention*<sup>86</sup> hinter der Durchführung der Aktivität zu suchen ist, welche die Nicht-Mitglieder von der Botschaft zu überzeugen versucht. Dementsprechend konstatiert Reinbold – m.E. zu – allgemein: „Wenn im folgenden von ‚Mission‘ die Rede ist, so sei damit jedenfalls die gezielte Ausbreitung einer Religion unter Menschen gemeint, die nicht Anhänger dieser Religion sind.“<sup>87</sup> Reinbold plädiert für eine allgemeine Definitionsversion, welche Mission im Sinne einer rechten Praxis der Kirche verortet. Zusammengefasst kann Mission m.E. als *gezielte* Aktivität verstanden werden, die eine neue Deutung der Gesamtwirklichkeit sowie eine neue Lebenspraxis zu vermitteln versucht und in einem letzten Schritt als Ergebnis – mitunter durch einen Übertritt von einer religiösen Gemeinschaft – *neue Mitglieder in der Gemeinschaft*<sup>88</sup> zu verzeichnen hat.

---

<sup>81</sup> Frankemölle: Theologie, 99.

<sup>82</sup> So etwa Hahn: Verständnis, 10.

<sup>83</sup> Vgl. Goodman: Mission, 4.

<sup>84</sup> Siehe u.a. bei Pesch: Voraussetzungen, 45f; Hahn: Verständnis, 10; Kasting: Anfänge, 33.

<sup>85</sup> Vgl. Hahn: Verständnis, 10.

<sup>86</sup> Vgl. auch Schnabel: Mission, 11.

<sup>87</sup> Reinbold: Propaganda, 10.

<sup>88</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 10f.

## 2.4. Propagandistische Probleme

Bei *propagandistischen Problemen* klingt durch die Alliteration bereits ein Grundproblem an, da das Wort Propaganda keine allzu positiven Assoziationen weckt: Wird Mission richtig verstanden, ist sie Mission, und können wir andernfalls von Propaganda sprechen? Einer solchen Abgrenzung folgend würde Propaganda auf eine falsche Methodik referieren. Dies entspräche dem Schaffen eines Gegenübers nach den eigenen Ansprüchen und Mission wäre demzufolge eine gottgewollte Angelegenheit. Populärwissenschaftliche Tendenzen ziehen voreilig suggestive wie spekulative Schlüsse. Das Wort Propaganda ruft beim Rezipienten allzu schnell „ein umfassendes Panorama von Zuschreibungen mit pejorativem Charakter auf“<sup>89</sup>, nicht zuletzt durch die Massenbeeinflussung in der nationalsozialistischen Ära. In dieser Arbeit soll der Versuch unternommen werden, die Terminologie von einer traditionell auf das 20. Jahrhundert konzentrierten Sicht zu entkoppeln und allgemeine Kriterien für den Begriff zu suchen resp. zu finden.

Sprachliche Zeichen weisen nicht direkt, sondern über den Umweg der Vorstellung auf außersprachliche Objekte.<sup>90</sup> Die Bedeutung des Zeichens *Propaganda* hat sich ihrer Funktion des Ausdrucks zwar nicht entledigt, allerdings scheint die Referenz – der Gebrauch des Ausdrucks – heute u.a. durch die Militarisierung des Terminus stärker negativ als positiv behaftet zu sein. Die Begriffsgeschichte des Propagandabegriffs hat eine wechselvolle Karriere durchlaufen und ist dabei von negativen Konnotationen nicht verschont geblieben.<sup>91</sup> Interessanterweise verzichten – wohl deswegen – die in der Sekundärliteratur gesichteten Lexika über Mission auf den Begriff Propaganda,<sup>92</sup> nicht zuletzt aufgrund einer negativ verhafteten Konnotation. Durchforstet man Lexika, findet man stets neutrale Facetten des Begriffsfeldes, womit das Designat seine semantische Bedeutung stabilisiert hat. Die Lexik ist als offenes<sup>93</sup> System zu bezeichnen. Aus pragmatischer Sicht hat das sprachliche Zeichen „*Propaganda*“ bei seinen Interpreten und Rezipienten unterschiedliche Effekte erzielt und somit differente Zeichen erkennen lassen. Stehen wir der Bezeichnung heute *cum grano salis* negativ gegenüber, zeigen sich in der ursprünglichen Bedeutung wenig negative Begleiterscheinungen. Das lateinische

---

<sup>89</sup> Gries: *Ästhetik*, 9.

<sup>90</sup> Vgl. Ernst: *Sprachwissenschaft*, 188ff.

<sup>91</sup> Vgl. Bussemer: *Propaganda*, 24f.

<sup>92</sup> Der Begriff findet sich etwa nicht in den spezifisch theologischen bzw. missionstheologischen Lexika. – Siehe: *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*; *Theologische Realenzyklopädie* (TRE).

<sup>93</sup> Vgl. Ernst: *Sprachwissenschaft*, 203.

Verbum *propagare* bedeutet wörtlich übersetzt (*weiter*) *ausbreiten, ausdehnen*.<sup>94</sup> Negative Konnotationen dürften das Produkt späterer Entwicklungen sein. Als technischer Terminus ist der semantische Horizont ein ursprünglich christlicher, welcher seiner Wortgenese nach die Bezeichnung für die Verbreitung der christlichen Glaubensüberzeugung (nach der 1622 gegründeten *Congregatio de propaganda fidei*) ist und anschließend auf den Bereich der Kommunikation angewandt wurde.<sup>95</sup> Durch die Genese des zunächst allgemeinen Begriffs erlangte dieser im Binnenstreit der christlichen Konfessionen im 17. Jahrhundert seine *polemische* Bedeutung, und insbesondere durch die beiden Weltkriege wurde Propaganda zunehmend in das semantische Begriffsfeld der Indoktrination gerückt. Das Phänomen der Propaganda manifestiert sich im Anschluss an diese Definition in verschiedenen Lebensbereichen bzw. Ebenen des Lebens. Heute deckt Propaganda die

„mündl[ichen] Beeinflussungsversuche durch Redner oder durch Propagandisten für Konsumartikel, Tätigkeiten zur Beeinflussung durch rationale sprachl[iche] Strategien z.B. der seriösen Tagespresse oder der Parteipresse. [...] Eine bes[ondere] Ausprägung der P[ropaganda] stellt im Rahmen der psycholog[ischen] Kriegsführung die Kriegspropaganda [...] dar. V.a. in totalitären Herrschaftssystemen nimmt die [...] Flüsterpropaganda eine bed[eutende] Funktion ein.“<sup>96</sup>

An diesem Punkt ist m.E. entschieden einzuhaken, da sich ein antikes Verständnis von Mission und Propaganda nicht von dem Kriterienkorsett einer späteren diachronen Verankerung (insbes. von der Ära des Nationalsozialismus) vereinnahmen lassen darf und der Medienwirksamkeit in der Antike – insbesondere im letzten Jahrhundert – schlichtweg eine andere Bedeutung von Propaganda zukam.<sup>97</sup> Eine solche Definition, die sich auf eine heute verwendete Terminologie stützt, zeichnet auch die negativen Konnotationen der Propaganda auf, welche sich in ihren Unterformen der *Kriegs- oder Wahlpropaganda*, aber auch *Flüsterpropaganda* bzw. *Mundpropaganda* zeigen. Bald glitt der Terminus ins Politische ab und wurde synonym zur Verschwörung gesetzt. Positivere Konturen erhielt der Terminus erst wieder zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als Propaganda in den Zusammenhang der *Reklame* bzw. *wirtschaftlichen Werbung*<sup>98</sup> gesetzt

<sup>94</sup> Siehe bei: Stowasser: Stowasser, 410.

<sup>95</sup> Vgl. Bussemer: Propaganda, 17-25.

<sup>96</sup> Digel: Propaganda, 402.

<sup>97</sup> Seit den beiden Weltkriegen erhielt die Propaganda einen negativen Unterton (vgl. Kriegspropaganda) und in Anlehnung an diese historischen Ereignisse sowie die 68er-Jahre des vergangenen und der PR-Forschung des jetzigen Jahrhunderts setzte die Propagandaforschung verstärkt ein. Ereignisse waren in antikem Zeitalter zwar aus zweiter Hand, jedoch in ihrer Ausprägung nicht sehr stark via Medien (wie es heute durch die Kanäle Radio, Fernsehen und vermehrt auch Internetportale) wahrnehmbar.

<sup>98</sup> Vgl. Funiok: Propaganda, 626.

wurde. Als Nachbarbegriffe der Propaganda gelten im 21. Jahrhundert *Werbung*, *Public Relation (PR)*, *Öffentlichkeitsarbeit*, *Persuasion* und *Politische Kommunikation*.<sup>99</sup> Allerdings verbindet sich der Propaganda-Begriff heute weitgehend mit der Vorstellung einer werbenden, jedoch sehr einseitigen und auf nachhaltige Beeinflussung zielenden Tätigkeit.<sup>100</sup> Hierbei sei auch erwähnt, dass Propaganda eben „mehrdimensional, mehrdeutig und ‚reflexiv‘, mithin ‚systemisch‘ und ‚prozessual‘ zu modellieren“<sup>101</sup> ist. Entgegen einer Definition, die ihr Merkmal in der Manipulation sucht und dieses etwa mit Propaganda gleichsetzt, möchte ich die Definition im Hinblick auf ein solches Merkmal zwar nicht ausgrenzen, mich jedoch von einer Gleichsetzung abgrenzen. Die verstärkte Zuwendung zum Publikum und die damit verknüpfte Instrumentalisierung von Wahrheit<sup>102</sup> verleihen der Propaganda ihr negatives Gepräge und verlangen in Blick auf antike Ereignisse einen von Stereotypen ungetrübten und somit „naiveren“ Blick auf die Sache. Im Anschluss an diverse andere Definitionen fasst Reinbold Propaganda so auf, dass ein Subjekt A ein Subjekt B dazu zu bewegen versucht, etwas Entsprechendes zu tun bzw. zu denken, oder ganz allgemein versucht, eine bestimmte Anschauung bzw. den Inhalt dieser Anschauung zu verbreiten.<sup>103</sup> Moderne sozialwissenschaftliche Erkenntnisse grenzen sich von einem rein polaren Konzept (Verführer und Verführte) ab und stellen die Frage nach den traditionellen Sendern neu. Demnach sind nicht nur die Sender Propagandisten ihrer Sache, sondern auch die als Empfänger bezeichneten Partizipanten am propagandistischen Akt werden zu Akteuren, da sie sich deren offerierte Inhalte aneignen sowie die Empfängergruppe vermehrt auch Nutzer eben dieser werden.<sup>104</sup> Bussemers Auffassung von Propaganda bleibt im Rahmen der modernen kommunikationswissenschaftlichen Forschung verankert als „die in der Regel medienvermittelte Formierung handlungsrelevanter Meinungen und Einstellungen politischer oder sozialer Großgruppen durch symbolische Kommunikation und als Herstellung von Öffentlichkeit zugunsten bestimmter Interessen“<sup>105</sup>. Merkmale von Propaganda wären demzufolge ein überhöhtes Selbst- und denunzierendes Fremdbild, das die Wahrheit dem instrumentellen Kriterium der Effizienz unterordnet.<sup>106</sup>

---

<sup>99</sup> Vgl. Bussemer: Propaganda, 24.

<sup>100</sup> Vgl. Digel: Propaganda, 402f; Funiok: Propaganda, 626f.

<sup>101</sup> Gries: Ästhetik, 13f.

<sup>102</sup> Vgl. Bussemer: Propaganda, 31.

<sup>103</sup> Vgl. Reinbold: Propaganda, 11.

<sup>104</sup> Siehe bei: Gries: Ästhetik, 14-19.

<sup>105</sup> Bussemer: Propaganda, 29f.

<sup>106</sup> Vgl. Ebd., 30.

## 2.5. Nochmals: Mission und ... oder Propaganda – individuelle und gezielte Propaganda, Mission

Ist Propaganda ein Binnenphänomen innerhalb der Mission, so bleibt die Frage nach den Unterscheidungskriterien offen. Mit dem zuvor erarbeiteten Missionsbegriff im Rücken erhebt sich die Frage, wo sich konkrete Abgrenzungen zur Propaganda zeigen. Infolge einer so gearteten Definition zeigen sich zur Mission beinahe keinerlei Oppositionen, vielmehr müsste man mit Reinbold von *Unter-* und *Oberbegriff* und in weiterer Folge von *gezielter* und *individueller* Propaganda sprechen. Mission als Obergriff impliziert, gemäß seiner Semantik, die Überschreitung der Grenzen der Religionsgemeinschaften, Propaganda hingegen nicht nur.<sup>107</sup> Exemplarisch könnte der Anhänger einer Religionsgemeinschaft innerhalb einer Gemeinschaft zwar für seine Auffassungen einer rechten Lehre, vom rechten Leben usw. Propaganda treiben, ohne zugleich zu missionieren. Schnabel versteht unter Mission den Horizont von Kontaktaufnahme, Proklamation und Predigt bis hin zur Caritas.<sup>108</sup> Mission beinhaltet zudem die mündliche Dimension, um den Glaubensinhalten und der Lebenspraxis ein didaktisches Gepräge zu verleihen. Hierin sieht Reinbold eine – gegenüber der Mission – wichtige Ausdrucksfunktion des Propaganda-Begriffs: „Anders als sein Gegenüber ist er in der Lage, die mannigfaltigen Phänomene religiöser Binnenkommunikation zu bezeichnen, die dem Zweck der Beeinflussung einer Person oder Gruppe durch Wort oder Schrift dienen.“<sup>109</sup> Propaganda beschränkt sich demgemäß auch auf ein Phänomen innerhalb einer Gemeinschaft, während sich Mission auf die externe Funktion stützt. Die Kategorien des Unterscheidungsverständnisses von Mission und Propaganda sind entschieden auszuweiten, um in den Fragen der Transparenz nicht zu einseitig zu werden. In einem weiteren Schritt ist das Bild des Propagandaverständnisses differenziert zu betrachten. Die Propagandaforschung obliegt heute dem Bereich der Kommunikationswissenschaft, deren Theorien einer Evolution unterworfen sind,<sup>110</sup> da diese einer soziokulturellen Entwicklung und Reflexion unterliegen.<sup>111</sup> Reinbold ist wohl zuzustimmen, dass er das Propagandaverständnis einer weiteren terminologischen Unterscheidung unterzieht, indem er von *individueller* und *gezielter* Propaganda

---

<sup>107</sup> Vgl. Reinbold: Propaganda, 11f.

<sup>108</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 11f.

<sup>109</sup> Reinbold: Propaganda, 13.

<sup>110</sup> S.o. Ebenso wird man davon ausgehen müssen, dass sich, wie Bussemer: Propaganda, 46, richtig feststellt, im Lauf der Zeit das Menschenbild verändert hat und die Annahmen über menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen sowie Gesellschaften und die damit verbundenen Prämissen der Mission und Propaganda ebenfalls einem Wandel unterworfen waren bzw. sind.

<sup>111</sup> Vgl. Bussemer: Propaganda, 43.

spricht.<sup>112</sup> Individuelle Propaganda wäre demnach so aufzufassen, dass Personen im jeweils individuell persönlichen Lebensumfeld für ihre religiösen Anschauungen eintreten und neue Anhänger, sei es in zentripetaler oder zentrifugaler Form, zu gewinnen versuchen. Im Sinne der Kommunikationswissenschaft wären dann die Empfänger der Propaganda insofern als „aktiv“ aufzufassen, da sie selbst nicht ausschließlich Objekt der Propaganda sind. Auch die Empfängergruppe tradiert die Sache möglicherweise – davon *be-geistert* – weiter und mutiert dergestalt von Propaganda-Empfängern zu Propaganda-Nutzern.<sup>113</sup> Ungeachtet dessen beschränkt sich die gezielte Propaganda nicht nur auf die persönlichen Belange, sondern auf den Lebensbereich außerhalb der eigenen Religion. Verstehen wir Mission als die „propagation of religion“<sup>114</sup>, so erfolgt hier der Kunstgriff, Mission mit Propaganda in einer gewissen Ausformung gleichzusetzen. Mission wäre in diesem ganzen Begriffskomplex die gezielte Ausbreitung einer Religion unter Menschen, die dieser nicht zugehörig sind.<sup>115</sup> All diese Merkmale, Symptome und Ursachen, die ein missionarisches Unternehmen zu einer Mission machen, sind auch in der Propaganda verankert. Insofern lässt sich der Begriffskomplex Mission auch als eine gezielte Form der Propaganda bezeichnen, da systematisch reflektiert neue Mitglieder für den Übertritt zur Gemeinschaft gewonnen werden sollen. Der Vorteil der terminologischen Verwendung von Propaganda ist m.E. nicht zu übersehen, wenn wir die Spezifik der Terminologie berücksichtigen: „The word is used in a very specific Christian sense about Christian missionaries, their work and even their buildings they use [...] and is thus a specifically Christian word.“<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. Reinbold: Propaganda, 14f.

<sup>113</sup> Vgl. Gries: Ästhetik, 18f. Gries argumentiert in ähnlicher Stringenz wie Reinbold, dass nämlich die Adressaten nicht nur Objekt der Propaganda sind. Indem beispielsweise ein Parteimitglied von der Propaganda erfasst wird und zu Hause ankommend seiner Familie enthusiastisch berichtet, wird der Empfänger selbst zum Propagandisten und Akteur. Auch dieses Exampel stellt eine Option der individuellen Propaganda dar.

<sup>114</sup> Hvalvik: Struggle, 270.

<sup>115</sup> Vgl. Reinbold: Propaganda, 13ff.

<sup>116</sup> Hvalvik: Struggle, 269.



### 3. Das Phänomen einer jüdischen Mission in der Antike – Ausgangspunkte

Ehe wir uns dem christlichen Kontext zuwenden erhebt sich die Frage, ob Jesus für seine missionarische bzw. propagandistische Tätigkeit Anleihe genommen hat. Jesus war Jude und blieb dies bis zu seinem letzten Atemzug am Kreuz. Er wurde als Jude geboren, lebte und starb als solcher.<sup>117</sup> Da er in einem jüdischen Kontext aufwuchs und in diesem als Offenbarungs-, Weisheits- und Toratheologe<sup>118</sup> beten und predigen lernte, soll in diesem Abschnitt erörtert werden, inwiefern bereits von einer jüdischen Mission bzw. Propaganda gesprochen werden kann. Insbesondere dann, wenn grundsätzlich von einer jüdischen Mission ausgegangen werden kann und sodann eine analoge Verkündigungsstruktur zur Mission Jesu per se nicht auszuschließen ist<sup>119</sup> oder der urchristlichen Mission gar eine „allernächste Nähe“<sup>120</sup> zur jüdischen Proselytenwerbung nachgesagt wird.

„Wir haben keine Zeugnisse für eine organisierte jüdische Heidenmission.“<sup>121</sup> Diese Feststellung des Bibelwissenschaftlers *Rudolf Pesch* verwehrt sich der bereits 1956 konstatierten Aussage Joachim Jeremias: „Als Jesus auftrat, war in Israel ein Missionszeitalter wie nie zuvor und wie nie wieder seither“<sup>122</sup> und jener *Ernst Lerles* über jüdische Aktivitäten (1960): „Die Juden versäumten keine Gelegenheit, um für ihre Religion zu werben“<sup>123</sup>. Der Befund der Experten rückt die Frage nach einer möglichen jüdischen Mission in ein ambivalentes Licht, dessen Uneindeutigkeit sich wie ein roter Faden durch die Sekundärliteratur zieht. Ob von der Annahme einer jüdischen Mission bzw. Propaganda auszugehen ist, soll in diesem Abschnitt erfragt und erörtert werden. Es bedarf einer Differenzierung, welche die Propaganda respektive Mission auf ihre Modalitäten überprüft. Vor diesem Fragehorizont soll ersichtlich werden, ob Jesus bereits auf eine jüdische Missionstradition zurückgreifen konnte oder ob sich mit der jesuanischen Propaganda- bzw. Missionstätigkeit ein genuin christlicher Strang öffnete. Nicht einzelne Motive der individuellen Sendung sollen im Vordergrund stehen, sondern ein etwaiger Nährboden für neutestamentliche Mission bzw. Propaganda gesucht werden. Daher werden einzelne Sendungsaussagen, wie bspw. die Sendung Mose, zugunsten

---

<sup>117</sup> Vgl. Thoma: Theologie, 164f.

<sup>118</sup> Vgl. Frankemölle: Jude, 67-74.

<sup>119</sup> Vgl. Ebd.: Jahwebund, 108f, Anm. 134.

<sup>120</sup> Hahn: Verständnis, 48.

<sup>121</sup> Pesch: Voraussetzungen, 36.

<sup>122</sup> Jeremias: Verheißung, 9.

<sup>123</sup> Lerle: Proselytenwerbung, 12.

einer weiträumigen Darstellung in den Hintergrund gerückt. Wenn wir vom Sendungsgedanken ausgehen und gemäß Mt 28 Jesus als den Auferstandenen, der seine Jünger zur Mission die Vollmacht erteilt, im Blickfeld behalten, können wir zu Jesu Auftrag mit McDaniel festhalten: „His commission reduces to this: God sends. The question must arise, is there any anticipation of this action or any informing theology in the OT for the action of God sending?“<sup>124</sup> Wenn vom „Nerv der jüdischen Mission“<sup>125</sup> oder prinzipiell davon die Rede ist, dass das Judentum durch die „rasche Ausbreitung der Diaspora und teilweise recht aktive Mission auf dem Weg [war], eine echte Weltreligion zu werden“<sup>126</sup>, so impliziert diese Grundaussage propagandistische Tätigkeiten. Hengel bezieht sich auf das 2. Jh. v. Chr. und geht davon aus, dass sich das Judentum mitunter durch proklamative Aktivitäten zu einer Weltreligion entwickeln konnte. Man wird durch die einander widersprechenden Aussagen vorerst davon ausgehen können, dass die jüdische Bewegung eine in sich vielschichtige Bewegung gewesen sein dürfte.<sup>127</sup> Daraus soll ein Bild entwickelt werden, welches sowohl die diachronen als auch die topographischen Aspekte berücksichtigt und dergestalt Konturen annimmt.

### **3.1. Diachronie: Der alttestamentliche Verständnishorizont**

Mit der biblischen Botschaft werden die Grundlagen für ein neutestamentliches Verständnis geschaffen. Für das Judentum erlangt der terminologische Oberbegriff „biblische Religion“ insofern Berechtigung, als die hebräische Bibel das Fundament der Religion bildet. Berücksichtigt man den geographischen Zerfall der Religion zu allen Zeiten der Geschichte in viele Einzelgemeinden, so trotz dieser Zerstreuung der normative Charakter der Schrift.<sup>128</sup> Basierend auf der Schriftbasis und vor dem Hintergrund einer möglichen Mission werden die alttestamentlich-biblischen Fundierungen zu zentralen religiösen Verständnisprämissen.

Besonders drei Aspekte sollen für den alttestamentlich-jüdischen Bereich verortet werden, die ein zentrales Moment von propagandistischen oder missionarischen Aktivitäten in sich bergen: der universale Horizont des Gottesverständnisses, die

---

<sup>124</sup> McDaniel: Mission, 11.

<sup>125</sup> Kasting: Anfänge, 31.

<sup>126</sup> Hengel: Judentum, 568.

<sup>127</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 30.

<sup>128</sup> Vgl. Dexinger: Judentum, 395-400.

Tradition des Abraham sowie die Teilnahme der Völker an der JHWH-Anbetung und der Gehorsam diesem gegenüber.<sup>129</sup>

### 3.1.1. Universales Gottesverständnis

Seit dem Ende des Exils wird „bereits in älteren Traditionen der universale Horizont des israelit[ischen] Gottes- und Selbstverständnisses reflektiert. In diesem Kontext findet der Erwählungs-, Verheißungs- und Bundes-Gedanke seine je spezif[ische] (teils verengende) Bestimmung“<sup>130</sup>. Wesentlich ist trotz partikularistischen Ursprungs – der sich in zahlreichen alttestamentlichen Texten (vgl. Dtn, Jos, 2 Kön) veranschaulichen lässt – das universale Gottesverständnis, wonach die Völker nicht nur von Jahwe herkommen, sondern von ihm als Werkzeug gebraucht werden und sich vor seinem Gericht zu verantworten haben.<sup>131</sup> Die Universalgeschichtlichkeit im Glauben Israels gilt nicht zu Unrecht als basisbildender „Missionsgedanke“ im Alten Testament, deren partikulare Beauftragung Israels eine universale Perspektive zum Inhalt hat (vgl. Dtn 6,4).<sup>132</sup> Die Doppelgleisigkeit zwischen partikularistischer Berufung Israels einerseits und universalistischer Liebe Gottes zu allen Geschöpfen und allen Völkern andererseits zieht sich wie ein roter Faden durch die Bibel.<sup>133</sup> Veranschaulicht wird dies in der Vätergeschichte, wo Gottes Segen über alle Geschlechter ausgedrückt wird, in den Lobpsalmen (Ps 148) und nicht zuletzt in der Prophetie, da Gott einerseits andere Nationen zu seinem Werkzeug macht, andererseits den Völkern auch eine explizite Heilszusage gegeben wird (Jes). Weil Gott Souverän der Geschichte ist, wird (vgl. Jes 40,26; 42,5) Gott seine „göttliche Wirklichkeit [...] auch außerhalb seines Volkes Israel offenbaren, wenn er seine universale Herrschaft aufrichten wird“<sup>134</sup>. Diese eigentümliche Verknüpfung von strenger Monotheismus-Lehre mit einer nachvollziehbaren Ethik verlieh dem Judentum nach innen hin ein enges Zusammengehörigkeitsgefühl.<sup>135</sup> Hierbei handelt es sich kaum um einen gezielten Ausbreitungsversuch einer Religion, eher um ein Heilsangebot, das einer völlig bedingungslosen Offerte ohne jeglichen Hintergedanken gleichkommt. Damit ist die Universalität m.E. die Voraussetzung einer möglichen Propaganda bzw. Mission, da sie die Potentialität dieser in sich birgt.

---

<sup>129</sup> Vgl. Hahn: Verständnis, 11-21; Bürkle: Mission, 288ff.

<sup>130</sup> Findeis: Mission, 290.

<sup>131</sup> Vgl. Hahn: Verständnis, 12.

<sup>132</sup> Vgl. Rücker: Gott, 136.

<sup>133</sup> Vgl. Lapide: Judentum, 13.

<sup>134</sup> Schnabel: Mission, 61.

<sup>135</sup> Vgl. Zangenberg: Mission, 17.

### 3.1.2. Abraham, der erste Konvertit

Mit dem universalen Denken, das die Völker an Jahwe bindet, verknüpft sich das Motiv der Errettung durch Jahwe, ausgedrückt in der Verheißung Gen 12,1-3<sup>136</sup> oder in der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion. Demgegenüber wird auch festgehalten, dass sich die jüdische Mission nicht nur aus der eschatologischen Erwartung des Judentums herleitet. „Es dominiert in der Überlieferung die einfache Erwartung, daß die Völker aufgrund ihrer neuen Gotteserkenntnis und von der Herrlichkeit Israels angelockt herzufinden.“<sup>137</sup> Mit Schnabel kann konstatiert werden, dass der Segen für die Völker eine Verheißung und keinen Befehl bildet.<sup>138</sup> Meines Erachtens liegt hier zumindest ein „Auftrag“<sup>139</sup> für Abraham vor, die Völker zur Anbetung des wahren Gottes zu führen. Demnach bleibt festzuhalten, dass sich der Segen für die Völker erst durch die Segnung Abrahams bewahrheitet, was wiederum die Frage aufwirft, inwiefern sich bei einer eschatologischen Erwartung von Propaganda bzw. Mission sprechen lässt. An Abraham ergeht zunächst der Auftrag, den Segen zu den Völkern zu tragen – also kein Auftrag im eigentlichen Sinn. Vielmehr liegt nahe, dass die Völker Abrahams vorbildhaften Glauben an Gott erkennen und seinen Segen suchen.

Abraham wird – in seiner Vorbildfunktion für das Volk – zudem als erster Konvertit bezeichnet, da er als Stammvater noch nicht Jude *war*, sondern *wurde* und später das ganze Volk im Kollektiv konvertierte.<sup>140</sup> Ob Gen 12 der Erwartung einer systematischen Propaganda nahe kommt, darf skeptisch betrachtet werden. Abraham selbst wird zu einem Zeugnis für Mitmenschen und in seiner Funktion gewinnt er auch Einfluss auf Personen seines Umfeldes. Nicht zuletzt Philo definierte in Anschluss an Gen 12,1f. den *prōselytos* als denjenigen Nichtjuden, der Land und Leute verlässt, um sich unter die jüdische Verfassung zu stellen (vgl. Philo: SpecLeg 1,51-52). Die Sendung beschränkt sich nicht nur auf ihn und sein Lebensumfeld (vgl. 12,1b.e), sondern Abraham soll aus seinem Kontext (seinem Vaterland) herausgerissen werden, um in ein neues Land zu gehen: „He is portrayed as traversing the land of promise from end to end. Symbolically taking possession of it, lingering at the holy places, he has time to build altars and pitch his tent, and to call on the name of the LORD.“<sup>141</sup> Zusammenfassend wird man in erster

---

<sup>136</sup> Gen 12,1-3 verdeutlicht im ersten Teil eine Verheißung an Abraham, im zweiten Abschnitt eine mittelnde Verheißung an die Völker, die ihrerseits von Abraham bedingt wird.

<sup>137</sup> Kasting: Anfänge, 30f.

<sup>138</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 65; mitunter wird darin auch ein Test des Glaubens („test of faith“) gesehen. So Wenham/ Hubbard: Gen I, 274.

<sup>139</sup> Scharbert: Gen II, 127.

<sup>140</sup> Vgl. Brinck: Abraham, 29f.

<sup>141</sup> Wenham/ Hubbard: Gen I, 282.

Linie von einer *Sendung* Abrahams<sup>142</sup> sprechen können. Als „Kollaborateur Gottes“ fungiert Abraham aber auch sehr aktiv, bricht – mit seinem bisherigen Leben ab und – auf und wird zum *Grund* des Segens Gottes. In rabbinischer Tradition wird Gen 12,5 als ein Beleg für den Proselytismus – als „direct or indirect invitations to missionary activity“<sup>143</sup> definiert – dessen Urvater Abraham wäre: „Most of this material is connected with the great heroes in the history of Israel, first and foremost Abraham.“<sup>144</sup> Insofern kann bei seinem Gang nach Kanaan (Gen 12,5), dem Negeb zu (12,9) und nach Ägypten (12,10) von *gezielter Propaganda* gesprochen werden, die Abraham in aktiver Weise weiterträgt, wobei das werbend-proklamierende Motiv in der biblischen Überlieferung nicht so sehr vorkommt und damit die Zentrifugalität nicht gegeben ist.

### 3.1.3. Gebet

Explizit verankertes propagandistisches Gedankengut manifestiert sich im Zusammenhang mit dem Zeugnisablegen Israels vor den Völkern, welches sich insbesondere in der zweimal täglichen Rezitation des Shema zeigt, in dem Bekenntnis Israels zu JHWH: „Das tägliche Hauptgebet der Juden, das *Schēmone ʿesre*, enthielt auch in der aus Palästina stammenden Rezension eine Bitte für die Proselyten.“<sup>145</sup> Hahn bringt hier zu Recht den Einwand ein, dass in diesem Kontext der Gedanke des Hinausgehens zu den Völkern fehlt. Israel legt Zeugnis für das Heilshandeln Gottes in seiner Geschichte ab, sodass auch die Völker Jahwe Gott als den einen Gott bekennen.<sup>146</sup> Bei all diesen Voraussetzungen werden entscheidende Grundlagen für das neutestamentliche Missionsverständnis gebildet:

„Der Glaube an den Gott, der Herr über alle Völker ist und ihre Geschichte lenkt, das Wissen um das eschatologische Heil der Völker und die Erkenntnis, daß Zeugnis abgelegt werden muß angesichts der geschehenen Heilstat Gottes, auch wenn dieses Zeugnis im Alten Testament noch einen durchaus passiven Charakter trägt.“<sup>147</sup>

Demgegenüber bleibt festzuhalten, dass durch die Lebensweise der Israeliten zwar eine Beziehung zu den Fremden bzw. den Völkern gegeben ist, der große interkulturelle

---

<sup>142</sup> Gott ist es, der Abraham sendet und eine heilsgeschichtliche Grundlage bildet. So Scharbert: Gen II, 127: „Gott ruft Abraham aus seiner Umgebung heraus und führt ihn.“ Lenker ist Abraham nur insofern, als er sich Gottes bedingungslosem Ruf stellt. In Abraham werden die Völker ihren Segen finden. Deshalb bricht Abraham auf und unternimmt die Reise. Vgl. auch Wenham/ Hubbard: Gen I, 281.

<sup>143</sup> Hvalvik: Struggle, 281.

<sup>144</sup> Ebd., 281.

<sup>145</sup> Kasting: Anfänge, 13.

<sup>146</sup> Vgl. Hahn: Verständnis, 12f.

<sup>147</sup> Ebd., 14.

Horizont hingegen nicht mit einer aktiv werbenden Propaganda oder gar Mission gleichgesetzt werden kann. Es bedarf noch einer stringenten Differenzierung zwischen propagandistischen Gedankengut und einer solchen Praxis.

### 3.1.4. Fazit alttestamentlicher Implikationen

Die alttestamentlichen Prämissen und Implikationen für unser heutiges Propaganda- und Missionverständnis lassen sich wie folgt zusammenfassen: Es kommt in den alttestamentlichen Schriften zu einem erstaunlichen Selbstbewusstsein exklusiver Stellung (striktter Monotheismus, Erwählungsgedanke, Sabbat, Ethik, Speisepraktiken u.a.) zum Ausdruck, die auch jeglichen Fremdkult<sup>148</sup> verbietet. Das Bekenntnis ist Ausdruck für die Einheit und Einzigkeit Gottes, führt weiter zur Einheit mit Gott in der Geschichte, bekräftigt dadurch den einen Gottesdienst an JHWH und bedingt die Universalität des Heils über die Grenzen des Volkes Israel hinaus. Diese Implikation birgt in sich, dass es nur von Zion her Heil geben kann. Von daher macht das Bekenntnis einen grundsätzlichen Missionsgedanken erforderlich.<sup>149</sup> Hahn kommt zu dem Ergebnis, dass es „im Alten Testament keine Mission im eigentlichen Sinne gibt. Es fehlt dazu ein göttlicher Auftrag, es fehlt außerdem jegliches bewußte Hinausgehen zu den Heiden, um sie für den Glauben an Jahwe zu gewinnen“<sup>150</sup>. Beiden Positionen wäre insofern zuzustimmen, als das Bekenntnis zu Gott als Einzigem zwar einerseits propagandistisches Gedankengut impliziert, andererseits von einer explizit werbenden Praxis im Sinne einer Mission absieht. Zwar dürfte man sich einer Sonderstellung bewusst sein, eine drängende Aktivität, die werbend zu verändern und vermitteln versucht, scheint aber nicht vorhanden zu sein. Am ehesten wird man cum grano salis von *individueller Propaganda* sprechen können, die in Einzelfällen in einem größeren Rahmen angelegt ist, sich jedoch größtenteils in eine kontextuelle Form des jeweiligen Lebensumfeldes verflüchtigt. Insgesamt bilden diese frühen Beispiele Voraussetzungen für spätere Propaganda- bzw. Missionsversuche. Propaganda kommt allerdings in sehr abgeschwächter Form zum Tragen, da es sich nicht um eine dynamisch zentrifugale Kraft handelt, sondern eher um ein Konzept von „sacred magnetism“<sup>151</sup>, gleichsam um eine *zentripetale Form individueller und gezielter* (unter Berücksichtigung der Einzelfälle)

---

<sup>148</sup> Vgl. Zangenberg: Mission, 16f.

<sup>149</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 61.

<sup>150</sup> Hahn: Verständnis, 14.

<sup>151</sup> Bedell: Mission, 25.

*Propaganda*. Man wird in den alttestamentlichen Implikationen meines Erachtens die Grundlage für spätere jüdische Propagandaaktivitäten sehen können.

### 3.2. Topographischer Differenzierungsbedarf: Palästina – Diaspora

Eine nähere Betrachtung der alttestamentlich-biblischen Zeit Israels bis zu jener des Frühjudentums bildet in diachroner Hinsicht keine Konstante. Seit dem 2.Jh. v.Chr. mutierte das Judentum durch die rasche Ausbreitung in der Diaspora beinahe zur Weltreligion,<sup>152</sup> zu einer zumindest in vielen Städten und Ländern praktizierten Religion. Hengel verortet für das augusteische Zeitalter den Höhepunkt jüdischer Mission: „Unter den jüdischen Gruppen Palästinas besaß die *Schule Hillels* – der selbst der babylonischen Diaspora entstammte – das positivste Verhältnis zur Mission. Auch stand sie der hellenistischen Kultur relativ aufgeschlossen gegenüber.“<sup>153</sup>

Wie prinzipiell jegliche Gesellschaft, Religion oder Gruppe jedweder Art kein homogenes Bild aufzuwerfen vermag, lässt sich auch in antiker Zeit nicht von *dem* Judentum als monolithischem Block sprechen.<sup>154</sup> Nicht nur unter Bezugnahme auf die Propaganda bzw. Mission resultieren Spannungen, sondern auch in *religiös-soziologischer* wie auch in *topographischer* Hinsicht, wenngleich beide Stränge mit- und ineinander verwoben sind. Insbesondere die Stellung des Judentums und der Einfluss des Hellenismus bleiben hinsichtlich eines jüdischen Propagandakonzepts virulent. Regional ist das palästinische Mutterland von der Diaspora zu unterscheiden, zumal variable Realisationen propagandistischer Aktivitäten vorliegen. An die räumlichen Unterschiede von Mutterland und Diaspora knüpft sich das Problem der Ansprüche bezüglich der Aufnahmemodalitäten. Bei allen expliziten und impliziten missionarischen Bemühungen hat es zahlreiche Übertritte zum Judentum gegeben, da eine grundsätzliche Bereitschaft der heidnischen Welt vorhanden war, sich dem Judentum zuzuwenden.<sup>155</sup> Bei unseren Beobachtungen gilt es hinsichtlich der Topographie zu differenzieren, da die Bemühungen im palästinischen Mutterland von jenen in der Diaspora grundlegende Abweichungen aufzeigen. „In Palästina waren die jüdischen ‚Missionare‘ überwiegend darauf aus ‚Proselyten‘ zu machen [...], während die hellenistische Diaspora sich weithin

---

<sup>152</sup> Vgl. Schmeller: Mission, 7; Hengel: Judentum, 568; Schnabel: Mission, 94; Zangenberg: Mission, 17.

<sup>153</sup> Hengel: Ursprünge, 23.

<sup>154</sup> Vgl. Zangenberg: Mission, 17.

<sup>155</sup> Vgl. Pesch: Voraussetzungen, 33.

auch mit dem lockeren Anschluß von ‚Gottesfürchtigen‘ an die Synagoge zufrieden gab.“<sup>156</sup>

Bevor wir eine Verhältnisbestimmung der propagandistischen und missionarischen Bemühungen vornehmen, werden bereits die Ansprüche an die „zu Missionierenden“ durch ein sprachliches Kriterium geteilt. Im Akt des Werbens für das jüdische Glaubensgut korrespondiert das genannte *Patiens*<sup>157</sup> je nach geographischer Lage und daran gekoppelte Forderungen mit den Begriffen „Proselyten“ und „Gottesfürchtige“. Trotz mittlerweile vielfach terminologischer Verwendung und Färbung bleibt der Begriff Proselyt Fachterminus für die Konvertiten zum Judentum.<sup>158</sup> Nicht nur sprachlich, sondern auch gemäß der Kriterien, Konditionen und Modalitäten der Konversion in Palästina und der Diaspora kommt es zwischen Gottesfürchtigen und Proselyten zu erheblichen Unterschieden.<sup>159</sup> Während in der Diaspora die Gottesfürchtigen zur Synagoge zählten, wurden diese in Palästina den Heiden gleichgestellt. Die Einstellung zur Mission bzw. Proselytenwerbung gestaltet sich je nach räumlicher Umgebung höchst unterschiedlich. In der Diaspora erkennt Philo von Alexandrien das Verhältnis Israels zu den Völkern als ein metaphorisch gesprochen „Inklusives“.<sup>160</sup> Er erhebt für den Bereich der jüdischen Sitten und Gesetze einen universalen Anspruch, die der heidnischen Gesetzeswelt nicht gegenüberstehen, sondern deren Sinn und Ziel gleichermaßen erfüllen.<sup>161</sup> Dabei verbindet Philo die Gotteserkenntnis Israels mit der stoischen Terminologie und schafft eine gemeinsame Basis für den Gotteszugang.<sup>162</sup> Wie man sich den Fremden bzw. Heiden gegenüber positioniert, ist letztlich eine unabdingbare Voraussetzung dafür, ob man diesen in reservierter Zurückhaltung oder offensiver Werbung gegenübertritt. Es bedarf daher zunächst einer geographischen Differenzierung.

---

<sup>156</sup> Ebd., 34.

<sup>157</sup> *Patiens* stellt in der semantischen Funktion des Nomens einen sog. Oberflächenkasus dar und beschreibt etwas bzw. jemanden, mit dem/der etwas getan wird. Vgl. Helbig: Grammatik, 66.

<sup>158</sup> Vgl. Enger: Adoptivkinder, 15.

<sup>159</sup> Während *Pesch* etwa von den „Gottesfürchtigen“ spricht, lehnen *Kasting* und *Herweg* diese Bezeichnung nach eingehender Reflexion ab: als Terminus technicus wird die Bezeichnung „Gottesfürchtige“ vermieden, da „Gottesfürchtige“ im jüdischen Sprachgebrauch meist als abstammungsmäßige Juden oder Proselyten bezeichnet werden. Ziel der Werbung war es je nach Forderung, Heiden in Palästina durch die rituellen Maßnahmen wie Gesetzhaltung zu vollgültigen Juden – sodann *Proselyten* – zu machen, oder diese wie in der Diaspora durch laxere Anteilnahme an die Religion zu binden – womit diese *Gottesfürchtige* bleiben. Vgl. etwa *Kasting*: Anfänge, 27; *Pesch*: Voraussetzungen: 11ff; *Herweg/ Herweg*: Land, 44ff; Enger: Adoptivkinder, 15-22.

<sup>160</sup> Israel stellt nach Philo ein Volk dar, dem die Völkerwelt in den unterschiedlichen Volksgruppen kein Gegenüber bildet, sondern ein – wenn auch aufgrund der Erwählung besonderes – Volk neben anderen Völkern. Diese prinzipielle Unterscheidung fehlt jedoch fast gänzlich. Vgl. Umemoto: Juden, 50.

<sup>161</sup> Vgl. Umemoto: Juden, 23-28.

<sup>162</sup> Vgl. Ebd., 50.



### 3.2.1. Palästina

Der biblischen Weisung wohnen ethische Implikationen inne, die nicht nur der Schrift ein nachdrückliches Charisma verleihen, sondern auch in der Aufnahme von Proselyten Diskussionsbedarf eröffnen: „Für die Menschen der Antike stellte das Auftreten des Judentums [...] etwas unerhört Neues dar, das bei aller Ablehnung durch die heidnische Umwelt gleichzeitig eine sehr starke Anziehungskraft auf Fremde ausübte.“<sup>163</sup> Neu waren insbesondere der biblische Monotheismus-Glaube und die damit verbundenen ethischen Implikationen. Gegenüber der liberalen Haltung in der Diaspora standen die Bemühungen um Proselytenwerbung im Vordergrund. Demgemäß hatten sich die Heiden dem Anspruch einer religiösen Praxis zu unterziehen: „Als Jude galt, wer entweder von einer jüdischen Mutter geboren wurde oder formell zum Judentum übergetreten ist. Als Aufnahme-ritus ist für Knaben in jedem Fall die Beschneidung verpflichtend.“<sup>164</sup>

Wie lässt sich das Phänomen der Proselytenmacherei bewerten? Welches Bild davon hinterlassen uns die antiken Zeugnisse? In jedem Fall kann eine spürbare Reserviertheit den Heiden gegenüber beobachtet werden, die weder eindeutig positiv noch negativ zu verorten ist. Bereits die Kritik Jesu gibt einen Hinweis darauf, dass es das Phänomen als solches gegeben hat. Belege für die Proselytenwerbung sind seitens der neutestamentlichen Botschaft v.a. im Matthäusevangelium (Mt 23,15)<sup>165</sup> zu finden: „Wenn auch dieser zornige Aufschrei des Evangelisten sicher übertrieben ist, so kann doch eine gewisse missionarische Tendenz in den Aktivitäten einiger Juden der damaligen Zeit nicht bestritten werden.“<sup>166</sup> Vielfach wird darin eine harsche Form der Kritik an der Proselytenwerbung gesehen, jedoch sprechen sich jüdische Autoren gegen ein solches Verständnis aus und verorten die Tätigkeit in der Nachfolge Abrahams (vgl. Gen 12,5).<sup>167</sup> Im Judentum selbst paart sich eine partikularistische Skepsis mit liberalen Tendenzen, was die Proselytenwerbung in ein ambivalentes Licht rückt, da in der jüdischen Bevölkerung selbst offensichtlich Unstimmigkeit über die Konversion

---

<sup>163</sup> Herweg/ Herweg: Land, 44.

<sup>164</sup> Dexinger: Judentum, 401.

<sup>165</sup> Dieser Weheruf in Mt 23,15 gilt gemeinhin als die jesuanische Kritik an der pharisäischen Proselytenmacherei, wobei die Historizität dieses Weherufes stark angezweifelt wird und daher vielmehr von einer rhetorischen Übertreibung der biblischen Wendung auszugehen ist. Mt 23,15 verleiht der Wendung ‚Proselyten machen‘ und in weiterer Folge ‚Proselytenmacherei‘ bzw. ‚Proselytismus‘ bis heute eine abwertende Bedeutung. Als Fachausdruck für die Konvertiten zum Judentum wird die urchristliche Polemik kritisch, wenn das Verständnis eine antijudaisierende Färbung erhält. Man wird mit Zangenberg: Mission, 17, in Mt 23,15, aber beispielsweise auch in Gal 5,11 einen „klaren Beleg für Kritik durch die frühchristliche ‚konkurrierende Gruppe‘ an jüdischer Missionspraxis“ sehen können. Vgl. Zangenberg: Mission, 17f; Luz: Mt III, 323-324; Enger: Adoptivkinder, 15f.

<sup>166</sup> Herweg/ Herweg: Land, 51.

<sup>167</sup> Vgl. Lapide: Judentum, 14.

herrschte. Der Umgang mit dem Proselytentum war von einer Polarität geprägt, da sich innerjüdisch ablehnende mit befürwortenden Haltungen vermengten. Verließen die Konvertiten in Zeiten der Krise oder Bedrohung die neue Gemeinschaft, wurde dadurch ein raues Klima erzeugt. Demgegenüber befürwortete jedoch der Großteil rabbinischer Autoritäten die Proselyten.<sup>168</sup>

Wir dürfen davon ausgehen, dass in Palästina zumindest vier Faktoren eine wesentliche Rolle spielten. Die Beschneidung (vgl. Jub 15,24) stellte den zentralen Aspekt für eine Konversion zum Judentum dar, aber auch die Proselytentaufe, die Gesetzeshaltung<sup>169</sup> sowie die Opferdarbringung im Tempel<sup>170</sup> dürften für einen Konvertiten wesentliche Konstituenten auf dem Weg zum Proselyten gewesen sein. Vom Verzehr des Opferfleisches blieben die Juden allerdings ausgeschlossen (vgl. Jos: Bell 2,408-421; Ant 11,329-330; Philo: Legat 45), wenngleich manche Heiden am religiösen Leben der Juden mitpartizipieren durften (vgl. Jos: Ant 7,330; 16,43-44; auch bei Philo: Flacc 94). Die Beschneidung stellte den ersten und entscheidenden Schritt zum Judentum dar. Durch die in der Antike noch nicht ausgereifte Technik war der Eingriff lebensgefährlich,<sup>171</sup> galt jedoch als Bundeszeichen, das Gott mit Abraham geschlossen hat (Gen 17,19ff.) und war daher im palästinischen Mutterland unabdingbar erforderlich.<sup>172</sup> Zeitlich versetzt wurde eine Woche nach der Beschneidung die Proselytentaufe durchgeführt, welche der endgültigen Eingliederung in das Bundesvolk Gottes gleichkommt.<sup>173</sup> Die Zeitspanne der sieben Tage ist notwendig, um die kultische Reinheit nach der heidnischen Vergangenheit herzustellen. Das theologische Konzept der Beschneidung von Tod und Auferstehung birgt die Implikation in sich, dass der Proselyt gleichsam neu geboren wird und ab diesem Zeitpunkt einen jüdischen Namen erhält, mit dem Zusatz „Sohn/Tochter Abrahams“<sup>174</sup> versehen. Diese beiden Gesichtspunkte waren keine ausschließlich formale Frage, sondern entschieden nach halachischem Entschluss über die Zugehörigkeit zum Judentum. Zudem musste der Übertritt vor drei rabbinischen Zeugen erfolgen und der Konvertit sich deklarieren, den Sabbat zu weihen und die Thora zu lernen. Dies sind Zeichen der inneren Einstellung, wohingegen Beschneidung und Taufe als äußere Gebote

---

<sup>168</sup> Vgl. Herweg/ Herweg: Land, 44f.

<sup>169</sup> Diese Elemente als konstitutive Voraussetzung für eine Konversion im palästinischen Mutterland finden sich u.a. bei: Herweg/ Herweg: Land, 47ff; Pesch: Voraussetzungen, 45f; Lerle: Proselytenwerbung, 43ff; Kasting: Anfänge, 22f.

<sup>170</sup> Die Darbringung von Opfern findet sich in der Sekundärliteratur nicht immer, so beispielsweise nicht bei Kasting: Anfänge, 22, wohingegen die übrigen drei Elemente stets als konstitutiv betrachtet werden.

<sup>171</sup> Vgl. Lerle: Proselytenwerbung, 43ff.

<sup>172</sup> Vgl. Greschat: Beschneidung, 308.

<sup>173</sup> Vgl. Neuner: Taufe, 456.

<sup>174</sup> Herweg/ Herweg: Land, 48.

zu verstehen sind.<sup>175</sup> Zudem wurde in Palästina an der exklusiven Stellung der Tora festgehalten und den Priestergeschlechtern war es verboten, Proselyten oder deren Töchter zu heiraten (vgl. mQuid 4,1).

Gesetzestreue und nationales Bekenntnis bildeten ein Band. Man gab sich in Palästina bei der Konversion nicht – wie in der Diaspora – mit frommen, gottesfürchtigen Menschen zufrieden, sondern versuchte Heiden unter dem Stichwort der Proselytenwerbung zu „vollwertigen Juden“ zu konvertieren. Eine neutrale Einstellung zu den Heiden wird in eschatologischen Texten reflektiert, wenn bspw. in 1 Hen 90,33-38, ein jüdisch-palästinischer Text, „deutlich von einer endzeitlichen Gleichstellung der Heidenvölker mit Israel“<sup>176</sup> die Rede ist. In 1 Hen wird erst im Eschaton die Differenz zwischen Israel und den Nationen, zwischen Juden und Heiden aufgehoben.

Falls wir von jüdisch-werbenden Aktivitäten im palästinischen Raum sprechen, bleibt festzuhalten, dass diese einer kritischen Prüfung bedürfen. Wo und wann immer diese geschah, so erfolgte diese wohl nicht positiv<sup>177</sup> und gewaltlos<sup>178</sup>, wie stets in der Literatur beschrieben, wenngleich eine Konversion darüber hinaus die Möglichkeit eröffnete, das eigene Überleben<sup>179</sup> zu sichern. In grosso modo dürften diese Eigenschaften durchaus zutreffen, eine kritische Prüfung „jüdischer Missions- bzw. Propagandaaktivität“ darf am Faktum der Zwangskonversionen nicht vorbeiblicken. Die jüdische Literatur berichtet von „politisch motivierter Zwangsbeschneidung“<sup>180</sup>. In der Hasmonäer-Dynastie unter der Herrschaft der Priester Johannes Hyrkan I., Aristobul und Alexander Jannäus dürften Zwangsbekehrungen erfolgt sein.<sup>181</sup>

„Quellenmäßig sind wir für die Zeit von Johannes Hyrkan I. (134 v. Chr.) bis zum Ende des Ersten Jüdischen Krieges (70 n. Chr.) auf die Werke des Flavius Josephus angewiesen. [...] Johannes Hyrkan I. dehnte das Gebiet seiner Herrschaft aus [...] und zwang die im Negeb angesiedelten Idumäer zum Übertritt zum Judentum und zur Beschneidung.“<sup>182</sup>

Die militärischen Kampagnen Johannes Hyrkans und in weiterer Folge seiner Söhne gegen die Ituräer und Idumäer dürften vermutlich auch vor dem Hintergrund religiöser Zwangskonversionen erfolgt sein. Bei Josephus Flavius stößt man auf eine kritische Reflexion der Zwangsbeschneidung. Aristobul I. beispielsweise ließ die arabischen Ituräer

---

<sup>175</sup> Vgl. Ebd., 48f.

<sup>176</sup> Schnabel: Mission, 123.

<sup>177</sup> Vgl. Herweg/ Herweg: Land, 52.

<sup>178</sup> Vgl. Lapide: Judentum, 17f.

<sup>179</sup> Vgl. Herweg/ Herweg: Land, 51.

<sup>180</sup> Schnabel: Mission, 156; vgl. auch Miranda: Einführung, 166ff.

<sup>181</sup> Vgl. Bedell: Mission, 26. Bei Bedell findet sich in Anlehnung an die Überlieferung des Josephus der Ausdruck „conversion by force“.

<sup>182</sup> Miranda: Einführung, 166.

(Ant 13,318f) beschneiden wie zuvor sein Vater Hyrkan die Idumäer (Ant 13,254-258). Josephus berichtet in Ant 13,397 von Konsequenzen, die eine geforderte Nichtkonversion mit sich gebracht hat: „Weil die Einwohner von Pella nicht zum Judentum überwechselten, wurde die Stadt von Alexander Jannäus zerstört.“<sup>183</sup>

Bei der Bewertung aller Tendenzen in einem Gesamtspektrum muss man zunächst die *zentripetale Orientierung* der Aktivitäten hervorheben, der jedoch auch das Moment eines Konzeptes innewohnt. Hinsichtlich ihrer religiösen und ethischen Ansprüche unterscheidet sich die Gemeinschaft von ihrer Umwelt, obschon sie in erster Linie nicht proklamierend an diese herantritt. Das Herantreten Andersgläubiger an die Gemeinschaft aufgrund einer spürbaren Anziehungskraft ist aufgrund des Novums der jüdischen Religion der Normalfall, zumal hinter den Riten *theologische* und *symbolische* Konzepte stehen (vgl. Beschneidung, Tauschbad). Das didaktische und werbende Element ist sichtlich unausgeprägt, wodurch propagandistische (z.B. Kontaktaufnahme, Symbolik) Aktivitäten keineswegs großflächig angelegt sind, sondern sich auf den individuellen Lebenskontext beschränken, wenngleich die Konversion das Resultat von Propaganda ist. Politisch motivierte Kampagnen, wie sie bei den Hasmonäern erfolgten, waren in ihrer Organisation stark *zentrifugal* und gewaltsam auf Andersgläubige ausgerichtet. Indem weniger vermittelnde als vielmehr gewaltvolle Konversion von Andersgläubigen betrieben wird, kommt hier eine in ihrer Konsistenz *gezielt negative* und *stark zentrifugale* Form der Propaganda – somit Mission im negativen Sinne einer apologetischen *Zwangsmision* – zur Anwendung.

### 3.2.2. Diaspora

„Man schätzt, dass die kleine, vorexilische jüdische Bevölkerung von vielleicht 150.000 Juden auf ungefähr 8.000.000 Juden im 1. Jh. n.Chr. angewachsen war. Davon lebten nur 700.000 bis 2.500.000 in Palästina.“<sup>184</sup> Die restliche jüdische Bevölkerung lebte folglich außerhalb Palästinas in der Diaspora. Der normale Bevölkerungszuwachs und singuläre Übertritte zum Judentum scheinen kaum ausreichende Argumente für dieses Phänomen zu sein. Da sich das Judentum über Palästina und Galiläa hinaus ausgebreitet hat, wurden

---

<sup>183</sup> Schnabel: Mission, 156; Zangenberg: Mission, 17, wartet mit einer Statistik auf, der zufolge zehn Prozent der Bevölkerung im Mittelmeerraum Juden waren – eine Zahl, die „ohne aktive und systematische Konversionsbemühungen jüdischer Missionare undenkbar“ ist.

<sup>184</sup> Schnabel: Mission, 123.

in der Diaspora Neupositionierungen erforderlich. Das Interesse, griechisch sprechende Heiden an die jüdische Gemeinde zu binden, reichte offenbar bis Alexandrien<sup>185</sup>, Ägypten<sup>186</sup> oder Rom<sup>187</sup>.

Nach langer Fremdherrschaft kam es durch die Erfolge in der Makkabäerzeit ab dem 2. Jh. v. Chr. zur Herausbildung des Nationalstaates und der damit verbundenen Identitätsbildung gegenüber der Fremdherrschaft. Die regionale Ausbreitung erfolgte über Judäa und Galiläa hinaus bis in die wichtigen Städte des römischen Reiches. Zur regionalen Ausbreitung gesellt sich die aktiv betriebene Mission.<sup>188</sup> Unbeschnittene Juden waren in der Diaspora keine logische Unmöglichkeit,<sup>189</sup> beschnittene Juden nach Philo jedoch privilegiert (vgl. Philo: SpecLeg 1,1-11). In der liberaler eingestellten Diaspora waren die Kriterien einer Konversion nicht so strikt angesiedelt wie im palästinischen Mutterland. Bereits die Terminologie zeigt erhebliche Unterschiede. In der Diaspora gebot man den in der Sekundärliteratur gemeinhin als „Gottesfürchtige“ bezeichneten Menschen, den jüdischen Monotheismus-Glauben und die damit verbundenen sittlichen Weisungen der Tora zu teilen, den Sabbat sowie die Speisegebote zu halten.<sup>190</sup> Der konservativen Missionspolitik Palästinas, wie es bereits die terminologische Bezeichnung der Fremden veranschaulicht und sich durch strikte Konversionskriterien auszeichnete, stand in der Diaspora eine entschieden progressivere Offenheit gegenüber. Verglichen mit Palästina, wo man von einer Gleichstellung von Proselyten und Heiden noch weit entfernt war, nimmt Philo auf eine solche in seiner Abhandlung „Über die Tugenden (Virt)“ bereits positiv Bezug (vgl. Philo: Virt 102-103; SpecLeg 1,52). Zudem glaubten heidnische Personen durch deren Treuepflicht zur jüdischen Gemeinschaft greifbare Vorteile in dieser oder der nächsten Welt zu erhalten. Vice versa wurden diese von den Juden in diesem Glauben bestärkt und entwickelten daraus durch einflussreiche Freunde ein Unabhängigkeitsinteresse von der paganen Welt.<sup>191</sup> Durch Privilegien, die den Juden von den Römern erteilt wurden, sah sich eine große Anzahl nichtjüdischer Orientaler veranlasst, sich den Juden anzuschließen (vgl. Jos: Bell 7,43-45; Ant 19,287-291).

---

<sup>185</sup> Vgl. Enger: Adoptivkinder, 15.

<sup>186</sup> Vgl. Hengel: Einleitung, XV.

<sup>187</sup> Vgl. Zangenberg: Mission, 17.

<sup>188</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 94.

<sup>189</sup> Vgl. Goodman: Mission, 67. Auch Philipp Enger: Adoptivkinder, 15, geht für das Gebiet von Alexandria davon aus, dass die Existenz von „nicht-genuinen Mitgliedern der jüdischen Gemeinschaft“ als eine Selbstverständlichkeit einzuordnen ist.

<sup>190</sup> Vgl. Pesch: Voraussetzungen, 46; Kasting: Anfänge, 14-26; Hengel: Judentum, 317f.

<sup>191</sup> Vgl. Goodman: Mission, 87f.

Die wesentlichen alttestamentlichen Faktoren kommen auch im Frühjudentum für Palästina und die Diaspora zur Geltung, wobei in der Diaspora ein intensiveres Werben für den jüdischen Glauben erfolgte. Für das 2. Jh. v. Chr. lässt sich ein apologetisches Bedürfnis veranschaulichen, welches einer solchen Aktivität einen missionarischen Impetus verleiht. Der Monotheismus deckte sich mit den philosophischen Vorstellungen des Hellenismus weitgehend. Zu der jüdischen Gottesvorstellung gesellte sich eine Spiritualisierung der kultischen Traditionen, wobei damit auch eine rationale Erwartungshaltung eingelöst wurde. Die Philosophie führte zu einer beträchtlichen Stärkung des menschlichen Bewusstseins um die Einheit der Welt und Einheit Gottes – *ein* Entwurf, den sowohl der biblische Monotheismus als auch die hellenistische Philosophie vertraten:

„Die Wendung vor allem platonisierender und stoischer Weltdeutung hin zu eher praktischen Fragen der Lebensbewältigung und ‚Seelsorge‘ in der Kaiserzeit öffnete die Philosophie nicht nur für den Alltag weitere Kreise der Bevölkerung, sondern machte sie auch empfänglich und fruchtbar für die Reflexion religiöser Praxis und Theorie. [...] Die Verquickung von Philosophie und Religion gehörte zu den Grundfaktoren, die zur regionalen wie sozialen Mobilität antiker Religiosität beitrugen.“<sup>192</sup>

Bereits im 3. Jh. v. Chr. übte der jüdische Gottesdienst für Heiden eine Anziehungskraft aus<sup>193</sup>: „Offenbar war ihr reiner Wortgottesdienst mit Schriftlesung, Auslegung, Gebet und Gesang auch für manche ‚Heiden‘ attraktiv.“<sup>194</sup> In Palästina wagte man den Schritt zu einer inkulturierten Form der Liturgie wohl aufgrund der Gefahr des Synkretismus nicht.<sup>195</sup> Vor allem Frauen zeigten eine Zuneigung gegenüber dem jüdischen Glauben (vgl. Jos: Bell 2,559-560). Speziell das Verhältnis von sittlicher Weisung der Tora und philosophischem Charakter der persönlichen Lebensnorm erlaubte eine gewisse Flexibilität und Umorientierung im Denken, was dem Glauben Stabilität verleihen konnte. Demzufolge wurde das Verhältnis von Tora und philosophischer Weisung in der Diaspora nicht mehr ausschließlich zugunsten der Schriftautorität aufgelöst. Ferdinand Hahn geht davon aus, dass sich das Diasporajudentum stark um die Heiden bemüht hat, „nicht nur um den eigenen Glauben apologetisch zu verteidigen, sondern erst recht, um ihn den Menschen der religiös unsicher gewordenen Zeit zu empfehlen“<sup>196</sup>. Indem man

---

<sup>192</sup> Zangenberg: Mission, 15.

<sup>193</sup> Aber auch später noch dürfte durch die Offenheit in der Diaspora der Gottesdienst eine Anziehung ausgeübt haben. Bei Josephus etwa in Bell 7,45 wird von gewissen Freiheiten berichtet, wodurch die Partizipation griechischer Bürger am jüdischen Gottesdienst stieg.

<sup>194</sup> Hengel: Einleitung, XV.

<sup>195</sup> Vgl. Müller: Liturgie, 265.

<sup>196</sup> Hahn: Verständnis, 16.

die Eigenposition nicht im Gegenüber suchte, erhielt das Judentum in der Diaspora eine durchaus positive Resonanz. Durch die zugängliche Offenheit, die man den Nicht-Juden gegenüber hegte, wurde das Judentum zu einer Zulauf gewinnenden Religion. Aufgrund dieser Einstellung kam es zur Zeit der römischen Besatzung nicht in Palästina, sondern in der Diaspora zu zahlreichen Übertritten.<sup>197</sup> Obwohl sich die Heiden den kultischen Gesetzen und Bräuchen zu verpflichten hatten, wird eine große Bekehrungsbewegung im Eschaton – wie in Palästina – erwartet (vgl. Tob 13,11; Philo: Praem 164-172). Dass das *Gegenübersein* nicht immer in ein *Miteinandersein* mündet, veranschaulicht der Konflikt im Buch Tobit, denn „der Prozess der Inkulturation verläuft in zwei Richtungen: Die jüdische Gemeinde inkulturiert sich in einer gesellschaftlichen Realität, die nicht die ihre ist, und Nicht-Juden geraten durch ihre Lebenspraxis in das Kraftfeld der Tora“<sup>198</sup>.

In Summa lässt sich in der Diaspora durchaus von *gezielter Propaganda* sprechen, zumal sich die Juden hier der Empfängergruppe um der Konversion willen anpassen. Versuche, die Religion durch mitunter inkulturierte Praktiken attraktiv zu gestalten und die Konversionskriterien – gegenüber Palästina – etwas lax zu halten, veranschaulichen ein reges Werbeinteresse und Erfolge. Die nachvollziehbare Ethik (v.a. der Dekalog) und deren Lehre als Lebensoption integriert einen gewissen religiösen Charme, der anlockte. Offensichtlich kommt es zu einem Vermittlungsversuch der Religionen und Kulturen, bei dem die jüdische Religion in der Diaspora letztlich Anders- bzw. Nichtgläubige durch deren religiöse Praxis und auf inhaltlicher Ebene zu überzeugen versucht. Propaganda bleibt hier keineswegs auf der Ebene reiner Präsenz stehen, sondern beinhaltet in der Diaspora ein stark expansives bzw. zentrifugales Moment. Insofern wird man für die Diaspora eine gezielte und in grosso modo auch zentrifugale Ausrichtung der Propaganda konstatieren und durchaus von *Mission* sprechen können, weil hier nicht bei (passiver) Attraktivität stehen geblieben wird.

---

<sup>197</sup> Vgl. Herweg/ Herweg: Land, 51.

<sup>198</sup> Weigl: Inkulturation, 59.

### **3.3. Modalitäten der missionarischen bzw. propagandistischen Bemühungen – Differenzen im Mosaik**

Trotz aller Kontinuität sind gewisse Differenzen ersichtlich. Diese beziehen sich sowohl auf die Grundhaltung als auch auf die Haltung den Konvertiten gegenüber. Dass die Juden zur Zeit Jesu von einem außerordentlichen Sendungsbewusstsein geprägt waren, kann als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen dienen.<sup>199</sup> Als Offenbarungsreligion wusste man um die wahre Gotteserkenntnis und dies mündete in ein Überlegenheitsbewusstsein. Primäres Ziel in der Diaspora war, das Ansehen des Judentums zu steigern, wohingegen in Palästina die Juden ihre Gläubigen vor den Heiden zu schützen versuchten.<sup>200</sup> Diese Grundeinstellung spiegelt auch die Haltung innerhalb des Judentums wider: „Auf der einen Seite standen die universalistisch Gesonnenen, die immer schon für eine größere Verbreitung des Judentums gewesen waren [...] auf der anderen Seite standen die partikularistisch Gesonnenen.“<sup>201</sup> Während die universalistisch eingestellten Kreise vermehrt in der Diaspora zu finden waren, hielten die partikularistisch Gesonnenen in Palästina an einer rigorosen Gesetzhaltung fest. Unterschiede manifestieren sich in mehreren Bereichen.

#### **3.3.1. Tora, Weltgesetz und persönliche Ebene**

Die Tora bildete sicher ein, wenn nicht *das* entscheidende Kriterium<sup>202</sup> einer Konversion, da es die innere Einstellung zur Religion spiegelt: „Die freiwillige und uneingeschränkte Übernahme der göttlichen Gebote der *Thora* stellt die eigentliche Konversion und damit die Integration in das Judentum dar.“<sup>203</sup> Auch wenn die exklusive Stellung der Tora für Israel und die Völker unabdingbar erschien, so werden in Palästina und in der Diaspora bei gleicher Einstellung zur Tora-Exklusivität gewisse Differenzen merklich. Bereits die Vorstellung der *Siebenzahl* ließ in der hellenistischen Diaspora eine biblische wie stoisch-philosophische Interpretation zu. Auch bei der Erschaffung der Welt bildeten die jüdisch-palästinische Vorstellung aus *Gen 2* und die griechische Erkenntnislehre der

---

<sup>199</sup> Vgl. Hahn: Verständnis, 16.

<sup>200</sup> Vgl. Ebd., 30.

<sup>201</sup> Herweg/ Herweg: Land, 51.

<sup>202</sup> Das Gesetz war ein Hauptkriterium, da man den idealen Proselyten als solchen sah, der eine Akzeptanz und Ausübung der jüdischen Gesetze praktizierte und sich damit in die jüdische Gemeinschaft zu integrieren wusste. Vgl. Goodman: Mission, 62.

<sup>203</sup> Herweg/ Herweg: Land, 47.



Kosmologie ein Neben- bzw. Miteinander.<sup>204</sup> Mit dem monotheistischen Glaubenhorizont vermengt sich der eschatologische Charakter, demgemäß auch die Erwartung der Wallfahrt der Völker zum Zion (Jes 2,2f; 45,22; 39,6; Mi 4,1; Sach 2,11; 8,20-23; 1 Hen 90,30-33) auch für die Heiden Gültigkeit hat.<sup>205</sup> Jüdische Kreise in der Diaspora sahen sich durch das hellenistische Umfeld fast gezwungen, eine aufgeschlossene Haltung einzunehmen. Traditionelle jüdische Überlieferungen haben sich mit den geistigen Anforderungen der Zeit verschmolzen: „Wollte die jüdische Glaubensgemeinde nicht durch selbstgewählte Isolation verkümmern, sondern sich gegenüber einer überlegenen Zivilisation behaupten und zum missionarischen Gegenangriff übergehen, so mußte sie auf dieses Wagnis eingehen.“<sup>206</sup> Dass sich die jüdische Kultur in die Lebenswelt des Hellenismus inkulturiert hat, verdeutlicht der Gegensatz der exklusiv-zelotischen Beschränkung (Palästina) des Sabbatgebotes auf Israel, demgegenüber in der späteren Überlieferung Aristobuls (Diaspora) die Philosophen Griechenlands, Pythagoras, Sokrates und Platon, als Bekenner des Monotheismus – in der Lehre und Nachfolge Mose – fungieren. Die philosophischen Werke wandten sich primär an ein jüdisches Publikum, haben dennoch übernationalen Anspruch erhoben und sind „zugleich Ausdruck der missionarischen Expansion des griechischsprechenden Judentums der hellenistisch-römischen Zeit“<sup>207</sup>. Es ist durchaus plausibel, dass diese Mischkulanz aus jüdisch-palästinischen und pythagoreisch-platonischen Vorstellungen ein breites Publikum erreicht hat. Das rege Interesse an der Übertragung des biblischen Zeugnisses in das Griechische dürfte nicht zuletzt an der beharrlichen Glaubensüberzeugung gelegen haben.<sup>208</sup> Durch die Erfahrungen im jüdischen Alexandrien mit Aristobul oder Philo wird dem Gegensatz zwischen Diaspora und Palästina Nachdrücklichkeit verliehen:

„Im Gegensatz zum Diasporajudentum, das entsprechend seiner stärker exponierten, zur Mission hindrängenden Situation nicht müde wurde, die universale Geltung des ethisch interpretierten mosaischen Gesetzes zu betonen, hob man im Rabbinat – von gewissen bedeutsamen Ausnahmen abgesehen – die exklusive Offenbarung der Tora für Israel hervor.“<sup>209</sup>

Auf den Punkt bringt es letztlich Schnabel: „Die jüdische Propaganda hatte es verstanden, durch eine für Griechen akzeptable Interpretation der Tora den religiösen

<sup>204</sup> Vgl. Hengel: Judentum, 302-304.

<sup>205</sup> Vgl. Zangenberg: Mission, 17.

<sup>206</sup> Hengel: Judentum, 304.

<sup>207</sup> Ebd., 307.

<sup>208</sup> Vgl. Hengel: Einleitung, XIV.

<sup>209</sup> Hengel: Judentum, 317f.

Bedürfnissen von Griechen und Römern entgegenzukommen.“<sup>210</sup> Durch zahlreiche literarische Werke konnte sich der Geist der jüdischen Religion behaupten und die Vorurteile entkräften.<sup>211</sup> Einerseits ließ man Abstoßigkeiten „im Hintergrund, oder reinterpretierte es allegorisch“<sup>212</sup>, andererseits fand gerade das Monotheismuskonzept regen Zulauf.

### **3.3.2. Nation, Religion, Relikte – selbstverständliche Selbstdefinition**

Für die antike Lebenswelt – die von einer Koexistenz zahlreicher Kulturen und Nationen geprägt war – erhebt sich die Frage, wie eine Glaubensgemeinschaft mit gemeinsamen Standards in einer Minderheitensituation ihre gesellschaftlichen und religiösen Werte zu bestimmen vermochte. „Soll Isolation von der ‚Welt‘ oder Partizipation in der ‚Welt‘ ihre Strategie bestimmen, und wie weit soll dieser Prozess gehen: Segregation, Akkulturation, Inkulturation, oder *horribile dictu*: Assimilation?“<sup>213</sup> Der biblische Glaube der jüdischen Gemeinschaft an den einen Gott und der ethische Gehorsam gegenüber dem Gesetz implizieren einerseits das Band der Religions- und Volksgemeinschaft, andererseits auch eine Umschließung mit der ganzen Menschheit.<sup>214</sup> Hengel konstatiert für die jüdische Diasporagemeinde nicht nur einen Assimilationsdruck, sondern erkennt vielmehr ein Selbstbewusstsein, das auch in andere Kulturbereiche hineinzuströmen vermag:

„Hinter diesen Anschauungen steht keine assimilatorische Schwäche, sondern ein festgegründetes, geistig-religiöses Selbstbewußtsein. [...] Während sich in Palästina die Universalität der alten Weisheitsüberlieferung in der Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Freisinn verengte, wurde sie in der Diaspora – allerdings in gewandelter Form – weitergeführt [...].“<sup>215</sup>

Hintergrund dieser Problematik ist ein (nationaler) Kulturdruck, dem eine Gemeinschaft ausgesetzt ist, näherhin zwang der Druck „der spätpersischen, hellenistischen und frühromischen Zivilisation [...] das Judentum immer mehr zur Reflexion über die Praktikabilität der eigenen religiösen Traditionen in einem radikal geänderten soziokulturellen Umfeld [...]“<sup>216</sup>. Somit wird die Selbstpositionierung zu größeren Gesellschaften zur Überlebensfrage; in existentieller Hinsicht bleibt die Dichotomie

---

<sup>210</sup> Schnabel: Mission, 126.

<sup>211</sup> Vgl. Schmeller: Mission, 6.

<sup>212</sup> Ebd., 126.

<sup>213</sup> Weigl: Inkulturation, 39.

<sup>214</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 31.

<sup>215</sup> Hengel: Judentum, 307.

<sup>216</sup> Weigl: Inkulturation, 39.

zwischen Abgrenzung oder Assimilation, Partizipation oder Integration aufrecht. Nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden selbst vermochten ihre Zugehörigkeit zur Völkerwelt nicht zu leugnen. Als Resultat dessen konnte die Verhältnisbestimmung Israels zu den anderen Völkern nicht auf zwei voneinander separate Kreise verlegt werden. Metaphorisch inkludiert auch der zweite fremde Kreis die Selbstdefinition, doch verstand man den eigenen Kreis als Besonderheit bzw. Sonderstellung.<sup>217</sup> Eine Antwort zur Selbstdefinition leistet bereits die Metaphorik:

„Diese Denkweise forderte von dem Volk Israel, seine Identität weniger durch Trennung, Unterscheidung oder – möglicherweise – Ablehnung von den fremden Völkern zu gewinnen und zu bewahren, als vielmehr dadurch, daß das Volk sich selbst als Verkörperung der Wesensbestimmung der Menschheit verstand, die Gott für jedes Volk gelten läßt.“<sup>218</sup>

Die jüdische Religion blieb trotz Ausbreitung und missionarischem Impetus von ihrem Selbstverständnis her eine nationale Religion, weshalb die Gesetzestreue und das politische Bekenntnis ein unzertrennliches Band bildeten. Dass selbst die missionarischen Impulse einen nationalen Einschlag aufweisen, exemplifiziert Est 8,17b: In allen Völkern der Erde bekannten sich viele zum Judentum; denn ein Schrecken vor den Juden hatte sie befallen. „Diese unter den antiken ‚missionierenden‘ Religionen wohl einmalige Verbindung zwischen Nation und Religion gab dem Judentum in der Zerstreuung seine ungeheure Beständigkeit, verhinderte aber bis auf wenige Ausnahmen [...] bleibende Missionserfolge [...].“<sup>219</sup> Andererseits verleiht die Verbindung von Glaube und Volk dem Judentum in der Diaspora eine „ungeheure Beständigkeit“<sup>220</sup>. Insofern war es nie eine rein religiöse Entscheidung, Jude zu werden, sondern immer auch eine politische, da ein Heide durch den Übertritt zugleich Glied des jüdischen Ethnos wurde.<sup>221</sup> Infolgedessen musste sich die jüdische Kultur in die hellenistische Welt inkulturieren, um nicht zu einer Randerscheinung zu werden. Zudem verlangte man in der palästinischen Heimat eine Inkorporation von Kultur, Religion und Nation, womit wiederum eine Stagnation der Missionserfolge einherging.

Die Beharrlichkeit in der Frage der Konversion stellt die Mission unter denkbar schwierige Vorzeichen. Das Band von Nationalitätsbewusstsein und Religiosität konnte zu einer Fessel werden, weil es so manch selbstgefälligen Zug<sup>222</sup> jüdischer Mission im

---

<sup>217</sup> Vgl. Umemoto: Juden, 22f.

<sup>218</sup> Ebd., 22.

<sup>219</sup> Hengel: Judentum, 560.

<sup>220</sup> Schnabel: Mission, 128.

<sup>221</sup> Vgl. Hengel: Judentum, 560.

<sup>222</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 31.

apologetischen Sinn erklärt. Vielleicht darf man die Verdichtung von Religion und Nation nicht zu eng sehen, da die politische und soziale Kommunität für all jene offen stand, welche eine Akzeptanz gegenüber den religiösen Bräuchen zeigten.<sup>223</sup>

### 3.3.3. Literatur in biblischen und profanen Ausformungen

Als biblische Offenbarungs- und Buchreligion weist das Judentum ein hohes Quantum an literarischer Qualität auf. Hengel verweist darauf, dass die Tora als einzigartiges Werk in der Antike gilt: „Wir wissen von keinem vergleichbaren Selbstzeugnis einer anderen ‚barbarischen‘ Religion, das wie die ‚Tora Moses‘ in hellenistischer Zeit ins Griechische übersetzt worden wäre und zum Medium religiöser Propaganda wurde.“<sup>224</sup> Darin inkorporierte ethische und religiöse Prämissen verleihen der biblischen Botschaft didaktische Züge. Dem Polytheismus wurde durch die Tora ein monotheistisches Glaubenskonzept entgegengestellt. Auch im hellenistisch-jüdischen Schrifttum wurde die universalistische Gottesbezeichnung an eine monotheistische Verkündigung gekoppelt.<sup>225</sup> Demzufolge wurde in der Diaspora eine Umsetzungsschiene auf der literarischen Ebene gesucht, wobei an die „Proselyten“ bzw. „Gottesfürchtigen“ nicht nur mit rein biblischen Impulsen herangetreten wurde, sondern auch ein biblisch-interpretatorischer Zugang gesucht wurde. Das in der Literatur ausgedrückte Verhältnis zum Judentum zeigte unterschiedliche Ausprägungen und reichte von Hellenismusfeinden über Zwischenpositionen bis zu Hellenismusfreunden.<sup>226</sup> Um den Ansprüchen der griechisch-römischen Welt in ihrer rapiden Ausdehnung zu begegnen, wurde in der Diaspora seitens jüdischer Schriftsteller propagandistische Literatur in griechischer Sprache produziert.<sup>227</sup> Im literarischen Gestus schwingt ein zunächst *individuell propagandistischer Geist* nach, zumal die sog. „Volksbücher“ bei einem breiten Kreis frommer Menschen reges Interesse erweckten, „ähnlich wie bei den jüdischen Sibyllen in der Diaspora, die die jüdische Mission unterstützen sollten und die die volkstümliche prophetische Orakelliteratur in der hellenistischen Zeit nachahmten“<sup>228</sup>. Der esoterische Stil dürfte bewusst Anwendung gefunden haben, um den Bedürfnissen der Leserschaft

---

<sup>223</sup> Vgl. Goodman: Mission, 61.

<sup>224</sup> Hengel: Einleitung, XIV.

<sup>225</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 31f.

<sup>226</sup> Thoma: Theologie, 68f: Als Hellenismusfeinde gelten beispielsweise die Henoch- und Danielapokalyptiker und frühen Makkabäer, als Hellenismusfreunde die hellenistischen Hohenpriester Jason, Menelaos und Alkimos. Vertreter des Abstandes und Zwischenpositionen nehmen Philo v. Alexandrien und Josephus Flavius ein.

<sup>227</sup> Vgl. Schüssler Fiorenza: Miracles, 3.

<sup>228</sup> Hengel: Judentum, 380.

entgegentzukommen. Jedoch wird man auch davon ausgehen müssen, dass Literatur für propagandistische Zwecke weder in Massen gedruckt werden konnte noch ein entsprechend breites Leserpublikum vorhanden gewesen sein konnte.<sup>229</sup> In der Diaspora erfolgte eine andere literarische Handhabung als in Israel: „Während man im Rabbinat [...] die exklusive Offenbarung der Tora für Israel betonte, hob man in der Diaspora die universale Geltung des ethisch interpretierten mosaischen Gesetzes hervor.“<sup>230</sup>

Das literarische Konzept war ein zweigleisiges, indem das lesekundige Publikum einerseits mittels Esoterik und andererseits durch Apologetik zu erreichen versucht wurde. Relevanz erhielt die apologetische Literatur dahingehend, dass die eigenen Mitglieder gestärkt wurden und in weiterer Folge die griechische Leserschaft eine Einbindung in das jüdische Glaubensgut fand.<sup>231</sup> Literarische Verknüpfungen wurden auch auf philosophischer Ebene gesucht: „Insbesondere gibt es viele apologetische Werke, die heidnische Vorurteile zu entkräften und als die wahre Philosophie darzustellen versuchen. [...] In gewisser Weise gehört dazu auch die Septuaginta.“<sup>232</sup> In erster Linie handelt es sich um Texte, die eine „nach innen gerichtete Apologie“ verdeutlichen möchten, um den „Lesern die eigene jüdische Identität zu vergewissern“<sup>233</sup>. Indem man die Literatur für den Glauben fruchtbar machte und nicht umgekehrt, brechen hier durchaus gezielt propagandistische Absichten durch, deren letztes Ziel die Konversion ist. Durch die Fruchtbarmachung der biblischen Botschaft für andere religiöse Kreise wird nicht bei einer individuellen Propaganda stehen geblieben.

---

<sup>229</sup> Vgl. Goodman: Mission, 66.

<sup>230</sup> Schnabel: Mission, 136f.

<sup>231</sup> Vgl. Schüssler Fiorenza: Miracles, 3.

<sup>232</sup> Schmeller: Mission, 6.

<sup>233</sup> Schnabel: Mission, 174.

### 3.4. Eine jüdische Mission? Ein Fazit

Ob Mission im Sinne der Verkündigung einer Glaubensüberzeugung und der Konversion eine primär an der christlichen Mission orientierte Vorstellung ist,<sup>234</sup> wird durch die hier gewonnenen Einsichten über eine mögliche jüdische Mission zumindest sehr zweifelhaft. Die Anwendung einer christlichen Terminologie auf ein jüdisches Phänomen wirkt m.E. *anachronistisch*. Insofern trägt das neutral angelegte terminologische Propaganda- und Missionskonzept hier erste Früchte.

Bezüglich Jesu Anleihe am Vorbild einer jüdischen Propaganda bzw. Mission bleibt der Verweis auf die Frage, ob man prinzipiell von missionarischen bzw. propagandistischen Aktivitäten jedweder Art sprechen kann. Definitiv wird man konstatieren können, dass es werbende Aktivitäten gegeben hat, die in ihrer Intensität und Dauer jedoch von *Ort zu Ort* und *Periode zu Periode* erheblich variieren.<sup>235</sup> Die propagandistische Einstellung zur Propaganda nährt sich in der Diaspora und in Palästina von jeweils unterschiedlichen Motiven. Während im palästinischen Mutterland eine gewisse Reserviertheit gegenüber den Heiden spürbar wird und die Kriterien für die Konversion strikt bleiben, liegt in der Diaspora ein universales Gottesverständnis vor, dessen Umgang mit den Heiden von diesem Verständnis her das Gepräge erhielt, wenngleich die traditionellen kultischen und rituellen Vorschriften nicht aufgehoben wurden.

Man wird das Judentum als ethnisch-regionale Religion bezeichnen können, die sich den Konversionswilligen öffnete und eine Ausweitung ihres Einflusses befürwortete. Als Indiz, nicht als Beleg, für die Erfolge fungiert häufig die hohe Anzahl jüdischer Bürger im römischen Reich.<sup>236</sup> Ob man hingegen von einer gezielten und zentrifugalen Propaganda respektive Mission sprechen kann, bewerten Exegeten und Fachleute jedweder Art sehr unterschiedlich.<sup>237</sup> Man plagt sich zumindest mit der Bewertung von

---

<sup>234</sup> Vgl. Antes: Mission, 274.

<sup>235</sup> Vgl. Goodman: Mission, 87.

<sup>236</sup> Vgl. Zangenberg: Mission, 17; Schmeller: Mission, 7; Kasting: Anfänge, 11; Schnabel: Mission, 124.

<sup>237</sup> Die Positionen zur Frage einer Mission variieren sehr unterschiedlich, was im Zusammenhang damit stehen könnte, dass von teils sehr unterschiedlichen terminologischen Voraussetzungen ausgegangen wird. Auf diese Problematik wurde bereits in Teil 2 (Begriffshorizont) verwiesen. Hengel bspw. spricht sich zwar für eine jüdische Tradition aus, wenngleich er einer Mission im strengen Sinne, wie wir sie beispielsweise bei Paulus finden, skeptisch gegenübersteht. Vgl. Hengel: Einleitung, XV. Andererseits verortet er eine, aufgrund der raschen Ausbreitung des Judentums in der Diaspora, sehr *aktive Mission*. Vgl. Hengel: Judentum, 568. Auch Kasting: Anfänge, 30f, geht von der „Tatsache“ aus, dass die Juden trotz ihrer Erwartung, dass die Völker ohnehin von der Gotteserkenntnis und der Herrlichkeit Israels angelockt werden, Mission getrieben haben, mit der im Rücken sich das Judentum im 2. Jh. v. Chr. auf den Weg zur Weltreligion machte. Zumindest dürften die Juden, so Schnabel: Mission, 175, *keine „offensive“ Mission* unter den Heiden betrieben haben. Pinchas Lapide: Judentum, 17, hingegen meint: „Juden haben bis zur Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 Mission zum Monotheismus betrieben und zeitigten im Mittelmeerraum beträchtliche Erfolge – sowohl an Proselyten im zum Judentum als auch an

Aktivitäten, die es offensichtlich gegeben hat. Biblisch erhalten wir von Moses über Abraham und die Propheten bis Jesus eine Botschaft, deren Charisma eine Zuversicht auf die Menschen ihrer Zeit ausstrahlt. Explizite Zeugnisse für eine organisierte jüdische Heidenmission fehlen jedoch.<sup>238</sup>

Die Zwangsbeschneidungen und Konversionen sind starker Ausdruck negativ propagandistischer Führungspolitik. Diese sind weniger Ausdruck friedlicher Werbung, wenngleich sich literarische Zeugnisse für Zwangskonversionen hauptsächlich für die Epoche um 100 v. Chr. finden. Prinzipiell wurden die anderen Religionen nicht als Feinde gesehen, sondern als in gleicher Weise legitimer Weg zu Gott, obschon die Zwangskonversionen in der Hasmonäer-Zeit ein schattiges Bild auf Propaganda-Aktivitäten werfen. Aus allen genannten Gründen war die Mission nur zu bestimmten Zeiten, durch politische Motivation gefärbt, aber nicht grundsätzlich das primäre Anliegen des Judentums. Vielmehr prägte der Wunsch nach Akzeptanz das Selbstverständnis der jüdischen Religion.<sup>239</sup> Gegenüber den Konvertiten zieht sich auch durch die Bibel das Bild der Achtung wie Bewunderung<sup>240</sup> und keineswegs eine verächtliche Ablehnung. Im Sport ist bekanntlich Angriff – nicht immer, aber in manchen Situationen – die beste Verteidigung. Aus der spürbaren Motivation heraus, das eigene Dasein zu sichern, wagte man v.a. in der Diaspora einen offenen Weg. Die Bemühungen reichten in der Diaspora über den persönlichen Lebensraum hinaus. Die Aktivität in der Diaspora ist dergestalt, dass man Heiden für den jüdischen Kult begeistert, wodurch der Graben zwischen apologetischer Haltung und universalem Proselytismus sehr breit<sup>241</sup> wird. Durch die literarisch-philosophische Symbiose von jüdischem Tempelkult und philosophischem Fortschritt entstand ein Konzept, das sich nicht auf rein präsentisches Dasein beschränkt, sondern durchaus *zentrifugale* Bedeutung trägt. Man machte nicht im persönlichen Lebensumfeld halt, sondern suchte in gezielter Form den Weg zu Andersgläubigen. Unter Berücksichtigung des Anspruches sowie der Exklusivität des religiösen Bekenntnisses zeigt sich eine apologetische Dimension, die aber auch den Andersgläubigen mittels verbender Trägerfunktionen (vgl. Tora, Literatur, Philosophie, Lebenspraxis, Ethik etc.) reizvoll gemacht werden soll. Man blieb nicht in den eigenen Reihen stehen, sondern suchte die Andersgläubigen. Insofern kann hier von

---

‚Gottesfürchtigen‘ [...].“ Auch andere Exegeten konstatieren grundsätzliche Bemühungen um die Heiden, grenzen diese jedoch von einer *Mission im eigentlichen Sinn* ab. Vgl. Hahn: Verständnis, 18f; Goodman: Mission, 86-90.

<sup>238</sup> Vgl. Schmeller: Mission, 7; Pesch: Voraussetzungen, 36.

<sup>239</sup> Vgl. Herweg/ Herweg: Land, 52f.

<sup>240</sup> Vgl. Brinck: Abraham, 32.

<sup>241</sup> Vgl. Goodman: Mission, 88.

*gezielter* Propaganda gesprochen werden und im Verständnishorizont der vorgeschlagenen Terminologie wirkt der Missionsbegriff passend.

In Palästina ist die positive Einstellung gegenüber den Nicht-Juden eher nicht mit Mission gleichzusetzen,<sup>242</sup> vor allem da seitens der Pharisäer kaum Sympathien für den heidnischen bzw. jüdischen Hellenismus gehegt wurden.<sup>243</sup> Zusammenfassend beschränkt sich das Propagandakonzept in Palästina eher auf seine *zentripetale* Funktion, die gleichsam ein Angebot für Nicht-Juden darstellt, jedoch grosso modo auf die werbende Vermittlung verzichtet. Die Verknüpfung von Nation und Religion zeigt zwar zentrifugale Züge, da man Andersgläubige an die Religion zu binden versuchte, die systematische Absicht fehlt jedoch weitgehend.

Hierbei kann durchaus von einer *gezielten Form der Propaganda* gesprochen werden, da der religiöse Lebensraum in der Nation seine Existenz fand und vice versa die Bemühungen zwar nicht weit über den persönlichen Lebensraum hinausreichten, aber Andersgläubige ansprachen und man Konversionen, Kriterien und ein Konzept hatte. Obwohl gezielt, so bleibt in Palästina weitgehend eine religiöse Attraktivität (zentripetal), und *zentrifugale Bestrebungen* sind nur *vereinzelt* zu konstatieren.

---

<sup>242</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 175.

<sup>243</sup> Vgl. Thoma: Theologie, 69.



## 4. Die Aussendung der zwölf Jünger (Mt 10,5-15)

### 4.1. Text und Textkritik zu Mt 10,5-15

Der vorliegende Text folgt NA<sup>27</sup>:

10<sup>5</sup> Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων, Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε: <sup>6</sup>πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ. <sup>7</sup>πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι Ἦγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. <sup>8</sup>ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. <sup>9</sup>Μὴ κτήσῃσθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, <sup>10</sup>μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον: ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ. <sup>11</sup>εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθῃτε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν: κακεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθῃτε. <sup>12</sup>εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν: <sup>13</sup>καὶ ἐὰν μὲν ἡ ἢ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν: ἐὰν δὲ μὴ ἡ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. <sup>14</sup>καὶ ὅς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν. <sup>15</sup>ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ. <sup>16</sup>Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων: γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστρεφαί.

Der vorliegende Text folgt der Übersetzung aus dem Münchener Neuen Testament (MNT):

<sup>5</sup>Diese zwölf schickte Jesus (aus), gebietend ihnen, sagend: Auf einen Weg zu den Heiden geht nicht fort, und in eine Stadt (der) Samariter geht nicht hinein! <sup>6</sup>Geht aber (viel)mehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel! <sup>7</sup>Hingehend aber verkündet, sagend: Nahegekommen ist das Königtum der Himmel. <sup>8</sup>Schwache heilt, Tote erweckt, Aussätzige reinigt, Dämonen werft hinaus! Umsonst empfangt ihr, umsonst gebt! <sup>9</sup>Nicht erwerbt Gold, auch nicht Silber, auch nicht Geld in eure Gürtel, <sup>10</sup>nicht eine Tasche für (den) Weg, auch nicht zwei Gewänder, auch nicht

Sandalen, auch nicht einen Stock; denn wert ist der Arbeiter seine Nahrung. <sup>11</sup>In welche Stadt aber immer (oder) in welches Dorf ihr hineingeht, forschet, wer (es) wert ist; und dort bleibt bis ihr hinausgeht. <sup>12</sup>Hineingehend aber in das Haus, grüßt es! <sup>13</sup>Und wenn das Haus (es) wert ist, komme euer Friede auf es; wenn aber nicht (es) wert ist, wende euer Friede sich zu euch zurück. <sup>14</sup>Und wer immer euch nicht aufnimmt und nicht hört eure Worte, hinausgehend aus (jenem) Haus oder jener Stadt, schüttelt ab den Staub eurer Füße! <sup>15</sup>Amen, ich sage euch: Erträglicher wird es gehen (dem) Land Sodom und Gomorra am Tag (des) Gerichts als jener Stadt. <sup>16</sup>Siehe, ich schicke euch wie Schafe inmitten von Wölfen; werdet also verständig wie die Schlangen und unverdorben wie die Tauben.

Für λέγων ist in V. 5 im Codex D mit καὶ λ eine andere Lesart bezeugt, eine Auslassung erfolgt im Codex Sinaiticus als ursprüngliche Lesart und in der Majuskel 1424. Die gebotene Lesart kann als ursprünglich betrachtet werden.

C<sup>3</sup> K L Γ Θ 700\* der Mehrheitstext (sy<sup>p</sup>) sa mae sparen in V. 8 die Wörter νεκρούς ἐγείρετε („erweckt Tote“) ein. Zahlreiche andere Handschriften zeigen Unstimmigkeiten in der Positionierung der Aufforderungen: P W Δ pc sy<sup>h</sup> setzen die erste Aufforderung („erweckt Tote“) an das Ende der Kette. Demgegenüber wird die in NA<sup>27</sup> vorgeschlagene Lesart von den Codices ⋈ B C\* (D) N und f<sup>1.13</sup> als wichtigsten Zeugen geboten. Obwohl die Positionierung der imperativischen Formulierungen variiert (wie sooft bei Interpolationen), Mt häufig Dreiergruppen (vgl. hier: vier) gruppiert und der kürzeren Lesart die Präferenz zukommt, ist aufgrund der äußeren Textbezeugung (Codex B als beste Majuskel) die Miteinbeziehung besser belegt. Der Rhythmus der Passage spricht auch dafür sowie das Argument, dass die absichtliche Auslassung der zweiten Aufforderung wegen der Unmöglichkeit ihrer Umsetzung für die Nachfolgenerationen erfolgt ist.<sup>244</sup>

C L W f<sup>13</sup> sy<sup>h</sup> bo<sup>ms</sup>, der Mehrheitstext und andere Handschriften bieten in V. 10 anstelle der Singularform ῥάβδον (Stock) den Plural ῥάβδους (⋈ B D Θ f<sup>1</sup> 33 lat sy<sup>p</sup> sa<sup>ms</sup> mae bo und andere). Hierbei dürfte es sich um eine Angleichung an die restlichen pluralen Elemente in V. 10 handeln, wodurch der Singularform trotz guter Bezeugung der Vorzug einzuräumen ist.

Für das ursprüngliche τῆς τροφῆς bieten K 565. 892 und andere sowie it sy<sup>hmg</sup> die Lesart τοῦ μισθοῦ (seine Bezahlung), wahrscheinlich aufgrund des Einflusses von Lk 10,7 und

<sup>244</sup> Vgl. Davies/Allison: Mt II, 170f; v.a. aber Hagner: Mt I, 268.

1 Tim 5,18. Den äußeren Kriterien zufolge hier eine Angleichung an die restlichen Pluralelemente in V. 10 erfolgt sein. Nach inneren Kriterien zu beurteilen könnte hier der Versuch vorliegen, mit der Singularform eine Harmonisierung mit der mk Fassung (Mk 6,8: „außer *einem* Wanderstab“) anzustreben. Der Kontext legt eigentlich ein breiteres Verständnis von Nahrung nahe<sup>245</sup>, vielleicht durchaus im Sinne einer Bezahlung.

Für V. 11a werden andere Lesarten geboten, die textkritisch jedoch nicht sehr gut bezeugt und damit eher unerheblich sind.

In V. 12 bezeugen der Codex Sinaiticus in der ursprünglichen Lesart sowie beim zweiten Korrektor, die Codices D L und W sowie *f*<sup>1</sup> 1010. (1424) und andere, die lateinischen Übersetzungen it und vg<sup>cl</sup> eine Einfügung („Friede sei diesem Haus“), die in Lk 10,5 begegnet sowie in V. 13 („komme euer Friede auf es [= Haus]“) angedeutet wird.

Die Codices Sinaiticus, Vaticanus und W sowie einige Minuskeln lesen in V. 13 εφ statt der vorliegenden Textvariante πρὸς. In Codex D erfolgt in V. 14 eine Auslassung der Paraphrase τῆς οἰκίας ἣ („jenem Haus oder“). Aufgrund des Beleges in dem textkritisch wenig Qualität aufweisenden Codex D ist eine Auslassung als ursprünglicher Text eher auszuschließen. Ordnet man V. 14 der Ortsregel zu, ließe sich unter der Nichtberücksichtigung von τῆς οἰκίας ἣ (D) die Abfolge chiastisch verstehen.<sup>246</sup> Die Einfügung η κωμης („oder Dorf“) dürfte Resultat einer Anlehnung an V. 11 sein und wird vom Mehrheitstext, *f*<sup>13</sup> vg<sup>mss</sup> und co bezeugt.

Insgesamt betrachtet ist der Text Mt 10,5-15 gut bezeugt. Die Textschwankungen in den unterschiedlichen Handschriften sind eher geringfügig und gegenüber der in NA<sup>27</sup> gebotenen Textvariante deutlich weniger gut bezeugt, sodass die Überlieferung des Textes als sehr gut angesehen werden kann und der vorliegende Text aus NA<sup>27</sup> in der Übersetzung des MNT als Grundlage für weitere Überlegungen dienen kann.

---

<sup>245</sup> Hagner: Mt I, 268.

<sup>246</sup> Vgl. Wiefel: Mt, 191.

## 4.2. Synchrone Textuntersuchung

### 4.2.1. Textabgrenzung und Kontextstellung

Mit dem zehnten Kapitel wird ein neuer Makrokontext eröffnet, dessen Beginn Mt 10,1 bildet. Manche Exegeten verorten in ihrer Gliederung eine Einheit<sup>247</sup> der Jüngerberufung und Aussendung und fassen daher die Verse 1-4 sowie 5-15/16 zusammen. Man wird für Kapitel 10 zumindest eine Zäsur konstatieren müssen, da sich dieser Abschnitt thematisch, inhaltlich und stilistisch gegenüber Vorherigem absondert.

Bei Versuchen einer Großgliederung des MtEv wird gerne von einem *Modell der fünf Reden* – in Analogie zu den Büchern des Pentateuchs – ausgegangen, die inhaltlich zwar nur rudimentäre Beziehungen zueinander aufweisen, jedoch formal mit einer gleichlautenden Schlussphrase enden.<sup>248</sup> Geht man davon aus, dass nach dem *heilsgeschichtlichen Präludium* mit dem Beginn der Verkündigung und der Jüngerberufung (4,17-22) ein neuer Abschnitt erfolgt, bei dem in Form einer Ringkomposition die Bergpredigt (5-7) und die Heilungen (8-9) ein Zentrum bilden, wirkt es einleuchtend, dass die Aussendungsrede (10) eine Wiederaufnahme von 4,17-22 akzentuiert sowie einen ekklesiologischen Rahmen intendiert. Der Beginn des 10. Kapitels rekurriert auf den Topos der Jüngerberufung und deren Verkündigung und führt diese in extenso aus. Verkündigung und Berufung werden am Ende des vierten Kapitels ineinander verwoben, wohingegen die beiden Momente im zehnten Kapitel sukzessiv wahrzunehmen sind, da auf die Auswahl der Jünger mit Vers 5 die Aussendung ebendieser folgt. Aufgrund der Vollmachtsübertragung und der namentlichen Nennung der zwölf Jünger (Kap. 1-4) kann Mt zur Aussendungsrede überleiten.

Inhaltlich handelt es sich bei Mt 10,5-15<sup>249</sup> bzw. 10,5-16<sup>250</sup> – als weitere zu diskutierende Gliederungsoption – um die sog. *Aussendungsrede*, näherhin Missionsinstruktionen, welche praktische Regeln für die gesandten Boten beinhalten und Einblick in den urchristlichen Wanderradikalismus bieten,<sup>251</sup> gleichsam als Fortsetzung des Wanderlebens der Jünger mit Jesus. Als Grobgliederungsvorschlag erweist sich die

<sup>247</sup> So gliedert etwa Luck: Mt, 124ff, die Verse 1-15 bzw. 1-16 als Gesamtes.

<sup>248</sup> Aus den fünf großen Reden einen Aufbau für das gesamte Evangelium zu folgern, gelingt m.E. nicht. Insofern ist mit Luz: Mt I, 23ff, eine „schematische Einteilung in fünf ‚Bücher‘ nicht möglich“, was jedoch den formalen Charakter der Akzentuierung unbeeinträchtigt lässt.

<sup>249</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 359f; Luz: Mt II, 87f; Davies/Allison: Mt II, 160ff; Hagner: Mt I, 268f; Frankemölle: Mt II, 75; Fiedler: Mt, 227.

<sup>250</sup> Vgl. Schnackenburg: Mt I, 91f; Sand: Mt, 218f.

<sup>251</sup> Vgl. Tiwald: Wanderradikalismus, 185-191; Luz: Mt II, 89.

Unterteilung der langen Rede anhand formaler Kriterien, deren dreimaliges „Amen, ich sage euch“ (15.23.42) das jeweilige Ende einleitet<sup>252</sup>, als stichhaltig. Da zuvor die Sätze in imperativischer Form gestaltet sind, fällt die augenscheinliche Veränderung der Struktur durch das Amen-Wort – als Zäsur – auf. Bedingt durch das „Amen ...“ ist das Ende dieser Perikope m.E. mit V. 15 zu setzen. Zudem wird syntaktisch durch die direkte Anrede (... ich sage euch ...) eine Inklusion geschaffen, die jeweils mit „sagen“ eingeleitet wird. Die drei durch das jeweilige Amen-Wort (10,15.23.42) geschaffenen Abschnitte bilden drei weitgehend formale Einheiten. Der Abschnitt eins (V. 5-15) ist gespickt mit markanten *Imperativen*,<sup>253</sup> wohingegen im zweiten Abschnitt (V. 16-23) die Verben im *Futur* aufscheinen sowie eine weisheitliche Redeform<sup>254</sup> eingenommen wird. Auch inhaltlich grenzen sich die drei Abschnitte voneinander ab. Erfolgt zu Beginn der Auftrag, so geht es im weiteren Abschnitt um die Verfolgungen, und der dritte Teil (V. 24-42) fußt bereits auf christologischer Basis,<sup>255</sup> die keinen Hinweis auf Israel mehr erkennen lässt.

Den äußeren Rahmen für die Aussendungsrede schafft Mt mit 9,35 und 11,1 (typischer Redeschluss bei Mt, der 9,35 gemeinsam mit 11,1 wiederaufnimmt), wodurch die Rede eine verstärkte Einbindung in das Evangelium erfährt: „Mt 9,35 ist parallel zu dem Summarium Mt 4,23-25 formuliert, so daß im Evangelium zwei parallele Abschnitte entstehen, wobei Mt 4,23-9,34 Jesu eigenes Wirken behandelt, Mt 9,35-11,1 dagegen das Wirken der Jünger.“<sup>256</sup>

Inhalt des achten und neunten Kapitels sind die *Taten* Jesu (insbes. Heilungen). Mit Kapitel zehn setzt die Wahl der zwölf Jünger ein. Mt 9,36-10,5a kann als „Redeeinleitung“ bezeichnet werden,<sup>257</sup> da Mt den mk Rahmen mitsamt Redeeinleitung in Q verbindet, zudem Mk 6,34 und 3,13ff aufnimmt. Der eigentliche Beginn der Aussendungsrede wird vielfach mit Beginn des V. 5 gesehen<sup>258</sup> – in entsprechender Abgrenzung zur Jüngerberufung (10,1-4). Die Rede Jesu als solche (10,5-42) bildet einen großen, dennoch keinen monolithischen Block, der in sich unterteilbar zu sein scheint.

<sup>252</sup> Vgl. Fiedler: Mt, 227; Lohmeyer: Apostelbegriff, 365f; Frankemölle: Mt II, 75.

<sup>253</sup> Ausgenommen von den imperativischen Aufforderungen ist der abschließende „Amen-Satz“ in V. 15, wodurch formal eine eindeutige Zäsur entsteht.

<sup>254</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 75f.

<sup>255</sup> Vgl. Ebd., 77.

<sup>256</sup> Lohmeyer: Apostelbegriff, 365.

<sup>257</sup> Vgl. Ebd., 365.

<sup>258</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 75; Wiefel: Mt, 191 u.a.

#### 4.2.1. Einzelgliederung der Perikope

<sup>5a</sup> **Diese zwölf** schickte **Jesus** (aus), gebietend **ihnen**, **sagend**:

<sup>b</sup> Auf einen Weg zu den **Heiden** **geht nicht** fort,  
und in eine **Stadt** (der) **Samariter** **geht nicht** hinein!

<sup>6</sup> **Geh** aber (viel)mehr zu den verlorenen Schafen des *Hauses Israel*!

<sup>7</sup> **Hingehend** aber verkündet, **sagend**:

**Nahegekommen** ist das Königtum der Himmel.

<sup>8a</sup> Schwache *heilt*, Tote *erweckt*,

<sup>b</sup> Aussätzige *reinigt*, Dämonen *werft hinaus*!

<sup>c</sup> **Umsonst** empfangt ihr, **umsonst** gebt!

<sup>9</sup> **Nicht** erwerbt Gold,  
**auch nicht** Silber,  
**auch nicht** Geld in eure Gürtel,

<sup>10a</sup> **nicht** eine Tasche für (den) Weg,

<sup>b</sup> **auch nicht** zwei Gewänder,

<sup>c</sup> **auch nicht** Sandalen,

<sup>d</sup> **auch nicht** einen Stock;

<sup>e</sup> **denn wert** ist der Arbeiter seine Nahrung.

<sup>11</sup> In welche **Stadt** aber immer (oder) in welches **Dorf** ihr **hineingeht**,  
forscht, wer (es) **wert** ist; und dort bleibt bis ihr **hinausgeht**.

<sup>12</sup> **Hineingehend** aber in das **Haus**, grüßt es!

<sup>13</sup> Und wenn das **Haus** (es) **wert** ist, komme euer **Friede** auf es;  
wenn aber **nicht** (es) **wert** ist, wende euer **Friede** sich zu euch  
zurück.

<sup>14</sup> Und wer immer euch **nicht** aufnimmt  
und **nicht** hört eure Worte, **hinausgehend** aus (jenem) **Haus**  
oder jener **Stadt**, schüttelt ab den Staub eurer Füße!

<sup>15</sup> Amen, **ich** **sage** **euch**:

Erträglicher wird es gehen (dem) **Land** Sodom und Gomorra am  
Tag (des) Gerichts als jener **Stadt**.

Rahmenbemerkung

**Adressatenangabe**

(2x negativ, 1x  
positiv)

**Aufträge**

(1) Verkündigungs-  
auftrag

(2) Heilungsauftrag  
(4x Imperativ)

**Verbot**

(3) Ausrüstungs-  
verbot 3+4

Negationen

(2x **nicht** +  
5x **auch nicht** mit  
Imperativ)

**Haus- und  
Stadtmission**

Aussuchen einer  
Bleibe (Stadt – Dorf  
– Haus)

Verhalten bei  
Annahme/  
Ablehnung (Haus –  
Stadt)

**Gerichtswort**

### **V. 5a Aussendung: Redeeinleitung**

Der Vers 5a bildet die Redeeinleitung und ist eine Rahmenbemerkung<sup>259</sup> zur Sendung. Die einleitende Wendung „Diese zwölf sandte Jesus“ knüpft an V. 1f an.

### **V. 5b-6 Angabe der Adressaten**

Der Evangelist gestaltet die Verse stilistisch in doppelter Weise symmetrisch, da bereits der V. 5b in sich einen Parallelismus bildet (vgl. „... geht nicht fort // ... geht nicht hinein“). In V. 6 kommt es durch den vorhergehenden Parallelismus aus V. 5b zu einem Chiasmus, der mit der Darstellung des Gegensatzes verknüpft (vgl. ... geht nicht // ... geht nicht // geht ...) wird. Dadurch wird die Antithese verstärkt.

Im Vordergrund steht das Tun der Jünger, welches mit dem Handeln Jesu kongruent ist.<sup>260</sup> Der erste Part beinhaltet mit den Versen 5b-6 ein doppeltes, parallel formuliertes Verbot sowie ein einfacheres Gebot. Inhaltlich erfolgt durch das Ver- wie Gebot die Angabe der Adressaten, nämlich einerseits zu den Samaritern und Heiden nicht (V. 5), hingegen zum Haus Israel (V. 5) zu gehen. Die Sendung wird auf Israel eingeschränkt.

### **V. 7 Verkündigungsauftrag**

Die geläufig gebrauchte Einleitungsformel („Hingehend ...“) verdeutlicht, dass hier eine Zäsur erfolgt.<sup>261</sup> Mit V. 7 erfolgt die Konkretisierung der Sendung (V. 5a) – der *Verkündigungsauftrag*.<sup>262</sup> Dieser beinhaltet das positiv formulierte Gebot zur Verkündigung (V. 7). Durch das Stammverb „gehen“ (in V. 7 als *hingehen*) wird ein semantischer Anschluss an die V. 5b.6 geboten.

### **V. 8a.b Heilungsauftrag**

Durch die vier Imperative wird das „Heilungsgebot“, basierend auf der Vollmachtübertragung (10,1), näher erläutert. Semantisch und syntaktisch erfahren die beiden Verse durch ihre positive Formulierung eine Abgrenzung zu den folgenden Verboten, inhaltlich grenzen sich die Aufträge von der Adressatenangabe (V. 5b-6.7) ab.

### **V. 8c-10 Ausrüstungsverbot**

Dass die Verse 7-8b und 8c-10 jeweils Kleinheiten bilden, illustrieren formal die Imperative (V. 8) und die dominierenden Negationen (V. 9f). Während in den Versen 7-8

---

<sup>259</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 359.

<sup>260</sup> Vgl. Wiefel: Mt, 191.

<sup>261</sup> Vgl. Zimmermann: Methodenlehre, 103.

<sup>262</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 359.

Gebote zum Ausdruck kommen, erfolgt anschließend in negativer Explikation das Erwerbs-<sup>263</sup> bzw. Ausrüstungsverbot<sup>264</sup> durch die V. 9-10. Die beiden Verse werden jeweils mit „nicht“ eingeleitet, denen im Anschluss zweimal (in V. 9) bzw. dreimal (in V. 10) „auch nicht“ folgt. „Die mittleren Glieder haben je eine Zusatzbestimmung mit εἰς, so daß ein Doppelsatz mit spiegelverkehrter Symmetrie entsteht.“<sup>265</sup> Rein formal ist m.E. gegen Schnackenburg<sup>266</sup> u.a. geltend zu machen, dass die Unentgeltlichkeitsregel (V. 8c) zwar eine imperativische Formulierung beinhaltet („... gebt“), jedoch insofern nicht mehr den V. 7-8b zuzuordnen ist, als V. 8c gemeinsam mit V. 10e eine Inklusion schafft: „Durch zwei sprichwortartige Sätzchen hat Matthäus die alte Ausrüstungsregel gerahmt.“<sup>267</sup> Dies wirkt auch inhaltlich stimmig, denn Geldzahlungen für die Verkündigung und Heilungen kommen nicht in Frage, weil die Boten alles *umsonst*<sup>268</sup> empfangen haben: „Die einzige direkte Anerkennung ihrer Tätigkeit kann in der Speise liegen.“<sup>269</sup> V. 8c nimmt damit das Ausrüstungsverbot inhaltlich vorweg bzw. leitet es ein und V. 10e schafft eine Begründung. V. 10e weist durch das Adjektiv „wert“ semantisch bereits auf die V. 11 und 12 voraus und öffnet damit den Blick auf die Folgeverse.

#### **V. 11-14 Aussuchen einer würdigen Bleibe (Haus und Stadt)**

Inhaltlich hebt sich das Ansuchen (V. 11) von der Annahme ab (V. 12-13).<sup>270</sup> Formal lässt sich die Gesamtkonstitution der V. 11-14 durch das chiasmische Schema begründen: V. 11 (Stadt) – V. 12.13 (Haus) – V. 14a (Haus) – V.14b (Stadt). Haus und Stadt bilden den Rahmen, der sich somit formal und inhaltlich von den vorherigen Versen (V. 10 und V. 15) abgrenzt.

Der Aufbau ist zweigeteilt: Die „Hausmission“ umfasst die V. 11-13. Die „Ortsregel“ ist schlicht und zielt auf positive Prämissen ab, wohingegen die „Hausregel“ in ihrer Form „kasuistischen Rechtssätzen ähnelt [und] positive und negative Reaktionen gegenüber[stellt].“<sup>271</sup> Semantisch werden die Verse durch die Verben *hinein-* (V. 11a.12) bzw. *hinausgehen* (V. 11b.14b) sowie durch das Adjektiv „wert“ (vgl. V.

---

<sup>263</sup> Vgl. Luz: Mt II, 87.

<sup>264</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 359.

<sup>265</sup> Luz: Mt II, 87.

<sup>266</sup> Vgl. Schnackenburg: Mt I, 92.

<sup>267</sup> Luz: Mt II, 95.

<sup>268</sup> Vgl. Weaver: Discourse, 85f.

<sup>269</sup> Lohmeyer: Apostelbegriff, 368.

<sup>270</sup> Gegen die Annahme, V. 11 als das Verhalten der Boten zu sehen und die V. 12-14 bereits als die Wirkung der Botschaft, so Sand: Mt, 219, ist es m.E. angebrachter, von einer Einheit der V. 11-14 auszugehen.

<sup>271</sup> Wiefel: Mt, 191.



10e.11b.12a.12b) aneinander gebunden. In V.14 werden die Modalitäten der Annahme bzw. Ablehnung bereits reflektiert.

### V. 15 Gerichtswort

Vers 14 nimmt auf die kasuistisch gefasste Regel Bezug. Als gewichtigen Abschluss der Perikope setzt Mt das mit *Amen* eingeleitete „Gerichtswort“, das V. 14c („*Staub abschütteln*“) aufgreift. Insofern erfolgt eine Betonung des Zusammenspiels von Ablehnung (V. 14) und Gericht (V. 15):

|  |
|--|
| V. 13b: „nicht wert“ [Sachverhalt] →                                   |
| V. 14a: „nicht aufnehmen“/ V.14b „nicht hören“ [beschriebene Aktion] → |
| V. 14c: „Staub abschütteln“ [als „Re-aktion“]                          |
| ↑↓   |
| V. 15: <u>Gerichtswort</u>   |

Das Gerichtswort kann als Resümee<sup>272</sup> für ablehnendes Verhalten betrachtet werden, welches auf die semantischen Variationen Bezug nimmt.

Zusammenfassend wird in dieser Perikope die Sonderstellung der V. 5b-6 ersichtlich, zumal dieses Wort für die heutigen Leser/innen wie auch „für urchristliche Ohren schroff“<sup>273</sup> klingt bzw. geklungen hat. Die Exklusivität der Worte wird durch den synoptischen Vergleich nochmals augenscheinlich werden, weil sie nur bei Mt vorkommen. Als Objekt der Aussendung klärt sich syntaktisch gleich zu Beginn der Perikope die Frage nach dem *Wo* und determiniert den Verstehenshorizont der folgenden Imperative.

---

<sup>272</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 359-372.

<sup>273</sup> Luz: Mt II, 91.

### 4.2.3. Syntaktische und semantische Analyse

Im einleitenden Vers 5a wird an 10,1 angeknüpft. Hauptakteur dieser Perikope ist Jesus, der als Subjekt in Nominativform die Jünger schickt. Die *Zwölf*, als Akkusativobjekt, wird mit dem Demonstrativpronomen *diese* wiedergegeben, welches auf die Jüngerberufung 10,1-4 rekurriert. Bereits im einleitenden Vers werden die zwölf Jünger mit der Proform ihnen ersetzt. Es folgt die Rede Jesu. Mit dem letzten Vers (V. 15) der Perikope nimmt Jesus in Ichform nochmals Bezug auf seine Jünger, in der Proform *euch*. Die Protagonisten werden nicht mehr renominalisiert.

Auffällig ist die Häufung von Imperativen (15) in der Perikope, ausgenommen das Amen-Wort in V. 15, das eine Zäsur schafft. Diese sind in positiver bzw. negativer Formulierung gestaltet: die V. 5b-6 beinhalten ein doppeltes, parallel formuliertes Verbot und ein längeres Gebot. Dem Verkündigungsauftrag folgt einerseits der Heilungsauftrag, der vier Imperative enthält (mit V. 8c einen fünften Imperativ), andererseits das Ausrüstungsverbot, mit drei (V. 9) und vier (V. 10) in negativer Form gehaltenen Imperativen, insgesamt also ein siebenfaches Verbot.

In auffälliger Dichte begegnet in V. 9f die Parataxe *auch nicht* (fünfmal) als koordinierende Konjunktion. Die V. 13a und 14a.b werden durch die Konjunktion *und* an die vorherigen Verse gebunden. *Wenn aber nicht* verweist als Hypotaxe auf V. 13a. Durch das Konditionalgefüge nimmt dieses innerhalb von V. 13 eine syntaktische Sonderstellung ein.

*Semantisch* weist die Adressatenangabe in Mt 10,5-6 keine Stichwortverbindung zu seinen Vorlagen (Mk und Q) auf. In Bezug auf Mt 28,16ff (insbes. V. 19f) rückt die Adressatenfrage in den Mittelpunkt des semantischen Interesses. Die Boten und Adressaten verknüpft der Evangelist durch das Verbum „gehen“. Mit Ausnahme der V. 8-10.13 bleibt das „Gehen“ präsent und fungiert damit als Leitmotiv dieser Perikope. „Die mit ihrer Sendung verbundene Tätigkeit wird durch das Stichwort ‚gehen‘ (5.a.b.6.7.11.a.b.12.14) analog zu Jesu Tätigkeit konkret als Wanderexistenz beschrieben.“<sup>274</sup> „Hingehend“ bezeichnet in Form einer Einleitungsformel den Beginn einer Handlung (vgl. 9,13; 10,7; 11,4) und ist außerdem ein geläufiger Schulausdruck der Rabbinen.<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> Frankemölle: Mt II, 76.

<sup>275</sup> Vgl. Zimmermann: Methodenlehre, 103.

Der Terminus Heiden in V. 5b wird einerseits durch die kontextuelle Gegenüberstellung zum „Haus Israel“ in V. 6 geprägt. In der Antike gab es streng genommen kein Wort, das dem zeitgenössischen Begriff „Heiden“ in dem Sinn entspricht, dass eine Grenzziehung zwischen jüdisch und nichtjüdisch bzw. christlich und nichtchristlich möglich wäre. Insofern integriert die Semantik des Völker-Begriffs auch diese Grenzziehung (vgl. später unter 4.3.3.). In der Septuaginta werden die Heiden als *τὰ ἔθνη* (die Völker) artikuliert, während das jüdische Volk als *ὁ λαός* bezeichnet wurde. „Die Grenzlinie zwischen Juden und ‚Heiden‘ ließ sich aber in diesem Wortgebrauch nicht immer klar ziehen, weil der Begriff *ἔθνη* nie frei war von der neutralen Bedeutung der ‚Völker‘ im Sinne einer aus verschiedenen ethnischen Gruppen bestehenden Einheit.“<sup>276</sup> Dieses semantische Problem wird insofern bedeutsam, als sich das jüdische Volk zwar von den Völkern unterscheidet – wie sich aus 10,5-6 folgern lässt –, den Charakter eines Volkes aber dennoch nicht verliert (vgl. 28,19a).

Die Samariter waren die Einwohner Samarias und ein Mischvolk, das in Jerusalem und Judäa verachtet wurde. Deren Vorfahren waren Juden, die im Territorium zwischen Judäa und Galiläa lebten: „Recent scholarship, however, has questioned the traditional view and made it possible to think of the split between Jews and Samaritans as taking place relative late – in the period from the third century B.C. to the first century B.C.“<sup>277</sup> Noch vor der Zeit Jesu und jener des Evangelisten Mt war die Feindschaft zwischen Juden und Samariter ein nahezu gewöhnliches Phänomen (vgl. Josephus: Ant 11). Regionale Vorurteile, Streitigkeiten um den Tempelbau auf dem Berg Garizim sowie dessen Zerstörung von den Hasmonäern im Jahre 128 v. Chr. und die alleinige Anerkennung des Pentateuchs als autoritative Norm von Gott waren maßgebliche Parameter für ein gegenseitiges Feindbild.<sup>278</sup> Im MtEv kommt Samaria nur ein einziges Mal vor, eben hier in 10,5b.

Bei dem Ausdruck der „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ lässt sich der Genitiv („des Hauses Israel“) partitiv oder explikativ übersetzen. Gibt man die Wendung *partitiv* wieder, wären die Zwölf nur zu einem Teil Israels, vermutlich zu den Marginalisierten und Deklassierten, gesandt. Versteht man Israel hier als *explikativ*<sup>279</sup> Genitiv, „then the disciples are being sent to all Israel, and the people as a whole are characterized as lost

---

<sup>276</sup> Umemoto: Juden, 22.

<sup>277</sup> Davies/ Allison: Mt II, 166.

<sup>278</sup> Vgl. Ebd., 166.

<sup>279</sup> So m.R. Schnackenburg: Mt I, 91; Gnllka: Mt I, 361f.

sheep. The case for an explicative genitive seems to be stronger”<sup>280</sup>. Das semantische Gewicht der Struktur der V. 5b-6 fällt auf den zweiten positiven Befehl (V. 6), dem zwei negative Einschränkungen vorangehen.<sup>281</sup> Das Bildwort „Schaf“ wird von Mt gerne benutzt und assoziiert mit dem Adjektiv „verloren“, jene „Schafe, die keinen Hirten haben“ (vgl. Mt 9,36). Dieses partikularistische Bildwort ist zusammenfassend nicht nochmals auf einen partitiven Teil einzuschränken, sondern impliziert semantisch das gesamte Israel, wofür der Makrokontext (vgl. 4,23; 9,35) und die Gegenüberstellung zu den Heiden und Samaritern (V. 5b) sprechen.

### 4.3. Diachrone Textuntersuchung

#### 4.3.1. Synopse

##### Legende:

Mt und Lk = **gelb**

Mt, Mk und Lk = **grau**

Lk und Mk = **violett**

Mt und Mk = **grün**

Sg<sup>Mt</sup> = unterstrichen

Geringfügige Abweichungen = *kursiv*

| Mt 10,5-16  | Mk 6,8-11 | Lk 9,2-5                                 | Lk 10,3-12 |
|---|-----------|--|------------|
| <sup>5</sup> Diese zwölf <b>schickte</b> Jesus (aus), gebietend ihnen, sagend: <u>Auf einen Weg zu den Heiden geht nicht fort, und in eine Stadt (der) Samariter geht nicht hinein!</u> <sup>6</sup> Geht aber (viel)mehr zu den verlorenen Schafen des |           | <sup>2</sup> und er <b>schickte</b> sie, |            |

<sup>280</sup> Davies/ Allison: Mt II, 167.

<sup>281</sup> So Weaver: Discourse, 192: „The two negative commands of 10.5b (‘do not go out’, ‘do not enter’) establish a definite pattern which is then altered by the positive command of 10.6 (‘go rather’).”

| Hauses Israel!   |   |   |  |
|--|---|---|--|
| <p><sup>7</sup>Hingehend aber verkündet, sagend: Nahegekommen ist das Königtum der Himmel.</p> <p><sup>8</sup>Schwache heilt, Tote erweckt, Aussätzige reinigt, Dämonen werft hinaus!</p> <p>Umsonst empfangt ihr, umsonst gebt!</p> <p><sup>9</sup>Nicht erwerbt Gold, auch nicht Silber, auch nicht Geld in eure Gürtel,</p> <p><sup>10</sup>nicht eine Tasche für (den) Weg, auch nicht zwei Gewänder, auch nicht Sandalen, auch nicht einen Stock; denn wert ist der Arbeiter seine Nahrung.</p> | <p><sup>8</sup>und er gebot ihnen, daß sie nichts tragen auf (dem) Weg, außer einen Stock nur, nicht Brot, nicht Tasche, nicht Kupfer(geld), <sup>9</sup>sondern unterbundene Sandalen, und nicht zieht an zwei Gewänder!</p> | <p>zu verkünden</p> <p>das Königtum Gottes und zu heilen [die Kranken],</p> <p><sup>3</sup>und er sprach zu ihnen: Nichts tragt auf dem Weg, weder Stock noch Tasche, noch Brot, noch Silber(geld), noch [je] zwei Gewänder (sollen sie) haben.</p> | <p>vgl. V. 9</p> <p><sup>4</sup>Tragt nicht einen Geldbeutel, nicht eine Tasche, nicht Sandalen und keinen entlang des Weges grüßt!</p> <p>vgl. V. 7b</p>  |
| <p><sup>11</sup>In welche Stadt aber immer (oder) in welches Dorf ihr hineingeht, forschet, wer (es) wert ist; und dort bleibt bis ihr hinausgeht.</p> <p><sup>12</sup>Hineingehend aber in das Haus, grüßt es!</p> <p><sup>13</sup>Und wenn das Haus (es) wert ist, komme euer Friede auf es; wenn aber nicht (es) wert ist, wende euer Friede sich zu euch zurück.</p>   | <p><sup>10</sup>Und er sagte ihnen: Wo ihr etwa hineingeht in ein Haus, dort bleibt, bis daß ihr hinausgeht von dort.</p>   | <p><sup>4</sup>Und in welcher Haus immer ihr hineingeht, dort bleibt und von dort geht hinaus!</p>  | <p><sup>5</sup>In welches Haus aber ihr hineingeht, vgl. V. 7c</p> <p>zuerst sagt: Friede diesem Haus!</p> <p><sup>6</sup>Und wenn dort ist ein Sohn (des) Friedens, wird ruhen auf ihm euer Friede; wenn aber nicht, wird er auf euch zurückkehren.</p> <p><sup>7</sup>In dem Haus selbst aber bleibt, essend und trinkend das von ihnen; denn wert ist der</p> |

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
| <p>Vgl. V. 10b</p> <p>Vgl. V. 8a</p> <p>Vgl. V. 7</p> <p><sup>14</sup>Und wer immer euch nicht aufnimmt und nicht hört eure Worte, hinausgehend aus (jenem) Haus oder jener Stadt, schüttelt ab den Staub eurer Füße!</p> <p><sup>15</sup>Amen, ich sage euch: Erträglicher wird es gehen (dem) Land Sodoma und Gomorra am Tag (des) Gerichts als jener Stadt.</p> | <p>Vgl. V. 10b</p> <p><sup>11</sup>Und welcher Ort immer euch nicht aufnimmt, und sie euch nicht hören, hinausgehend von dort schüttelt ab den Staub unter euren Füßen, zum Zeugnis ihnen.</p> | <p>Vgl. V. 4b</p> <p><sup>5</sup>Und welche immer euch nicht aufnehmen, herausgehend von jener Stadt, schüttelt ab den Staub von euren Füßen, zum Zeugnis über sie!</p> | <p>Arbeiter seines Lohnes. Wechselt nicht von Haus zu Haus! <sup>8</sup>Und in welcher Stadt immer ihr hineingeht und sie euch aufnehmen, eßt das euch Hingestellte <sup>9</sup>und heilt die Kranken in ihr und sagt ihnen: Nahegekommen ist zu euch das Königtum Gottes.</p> <p><sup>10</sup>In welche Stadt aber immer ihr hineingeht und sie euch nicht aufnehmen, herausgehend auf ihre Straßen sprecht:</p> <p><sup>11</sup>Auch den Staub, den uns aushängenden aus eurer Stadt an den Füßen, wischen wir euch ab; jedoch dies erkennt, dass nahegekommen ist das Königtum Gottes!</p> <p><sup>12</sup>Ich sage euch: Sodoma wird es an jenem Tag erträglicher gehen als jener Stadt.</p> |
|--|--|---|--|

#### 4.3.2. Synoptischer Vergleich

Die Aussendungsrede Jesu begegnet in den synoptischen Evangelien in vierfacher Gestalt (Mk 6,7-13; Lk 9,1-6; 10,1-12; Mt 10,5-15). Das zweifache Vorkommen der Aussendungsrede bei Lk bestätigt die Annahme, dass Lk die Instruktionen mit Mk und Q in zwei Vorlagen lesen konnte. Die Analyse der Aussendungsreden zeigt, dass die vier Reden „überlieferungsgeschichtlich auf nur zwei oder weniger selbstständige Formen

zurückgehen, nämlich auf Mk 6,7-11 und die Q-Fassung in Lk 10,2-12<sup>282</sup>. Die hier zu behandelnde Perikope Mt 10,5-15 stellt eine mt Kombination von Mk 6,7-11 und Q dar. Ähnlich dem ersten großen Redekomplex, der Bergpredigt, hat der Evangelist für die *Aussendungsrede*<sup>283</sup> Überlieferungen unterschiedlicher Herkunft aufgenommen, integriert und redigiert. Auch bei der Anordnung der Topoi schließt sich Mt seinen Quellen Mk und Q an. Die teils übereinstimmenden Formulierungen in unterschiedlicher Reihenfolge besitzen folgende gemeinsame Elemente:

- a. Verkündigungs- und Heilungsauftrag (Mk 6,12f als hinzugefügter Erzählpart; Lk 9,2.6)
- b. Ausrüstungsverbot (Mk 6,8f macht daraus „zwei Konzessionen“<sup>284</sup>; Lk 9,4; 10,4)
- c. Praktische Maßnahmen in Haus- und Stadt (Mk 6,10f; Lk 9,4f und 10,5-11 als ausführlichste Version)
- d. Gerichtsgestus (Lk 10,12)

Die Hausinstruktionen mit Friedensgruß, der Begründungssatz und die abschließende Gerichtsdrohung finden sich nur in Mt 10 und Lk 10, was Grund zur Annahme gibt, dass die beiden Evangelisten aus der Q-Tradition schöpfen. Nur bei Mt finden sich die *Adressatenausrichtung* (V. 5b.6), das Detail der *Totenerweckung* (V. 8), die sog. *Unentgeltlichkeitsregel* (V. 8c), die *Trias* des Geldverbots (V. 9) und das Gerichtswort unter besonderer Berücksichtigung des *Hauses* (V. 14) und sind eo ipso mt Sondergut.

Bei den Auftragsworten, die sich über die V. 7-8 erstrecken, wird von Mt in Anlehnung an Q (= Lk 10,9) – und partiell auch an Mk 3,15; 6,13 – eine Eigenformulierung gewählt. Die Verse 9f beinhalten die Erwerbsverzichtsregel und sind in ihrer Ausführlichkeit an Mk 6,8-10 orientiert, in der Schärfe hingegen näher an Q (Lk 9,3; 10,4) angelehnt, wobei Mk dem wanderradikalen Ethos durch die Zubilligung von Stock und Sandalen die Schärfe nimmt. Demgegenüber verfährt Mt subtiler: „Er [Mt] ändert nicht die Vorschriften, er ändert das *genus litterarium* der Ausrüstungsregel. Aus der rigorosen Besitzverzichtsregel der Wanderradikalen macht Mt eine Erwerbsverzichtsregel.“<sup>285</sup> Der Art der Ausrüstung (V. 9-10) folgt die Verhaltensanweisung in Haus und Stadt samt Friedensgruß (V. 11-13). Daran schließt sich wie bei Q (= Lk 9,5f) jene Weisung, die das Verhalten in den Städten erweitert und Anweisung für den Fall der Ablehnung gibt. Die

<sup>282</sup> Hahn: Verständnis, 33; vgl. auch Gnilka: Mt I, 360: die starken Gemeinsamkeiten deuten auf eine gemeinsame Vorlage.

<sup>283</sup> Bereits der Terminus „Rede“ erweist sich als strittig, zumal Mt diese nicht als Rede bezeichnet, sondern Jesus hier vielmehr „Anweisungen“ gibt. So etwa Fiedler: Mt, 227.

<sup>284</sup> Gnilka: Mt I, 360.

<sup>285</sup> Tiwald: Wanderradikalismus, 185.

Beauftragung zur Krankenheilung und Proklamation der Gottesherrschaft Q (= Lk 10,9) wurde jedoch in redaktioneller Gestalt in V. 7f vorweggenommen.

Bei den Versen 11-14 macht Mt aus zwei Logien eines. Vers 11 rekurriert auf Mk 6,10, während der Friedensgruß aus Vers 12f der Spruchquelle entnommen sein dürfte. Die Erwähnung im Gerichtsgestus (V. 14) wird allein von Mt geboten. Das in Vers 15 zur Geltung kommende Drohwort gegen Sodom und Gomorra entspricht Q (= Lk 10,12).

Zusammenfassend erweisen sich die *Unterschiede* der vier Auflistungen keineswegs als signifikant und können für alle Reden auf denselben Punkt gebracht werden: „There is clearly a tendency in the lists for the later ones to become more stringent in their stipulations.“<sup>286</sup> Erlaubt Mk noch die Mitnahme von Gewand und Sandalen (Mk 6,8-11), so verbieten dies Mt (10,10) und Lk (9,3; 10,4). In teils übereinstimmender Formulierung, jedoch unterschiedlicher Reihenfolge bleiben Parallelen zwischen den vier Varianten, deren Gemeinsamkeiten die Unterschiede überlagern. Der synoptische Vergleich verdeutlicht, dass der mt Redaktion von einer Grundtendenz geleitet wird: „Altes, mit Respekt behandeltes Jesusgut soll mit neuen Akzenten versehen werden, ohne allerdings zu massiv in die überkommenen Texte einzugreifen (wie etwa Mk das tut).“<sup>287</sup> Gegenüber der Q-Fassung lässt sich daher bei Mt eine Tendenz zur Entschärfung erkennen. Mt hätte die Spannung in V. 10 (Stock und Sandalen) streichen können, zumal für ihn das ganz strenge wanderradikale Ausrüstungsverbot (Q = Lk 9,3f; 10,4) in dieser Form nicht mehr gilt. Jedoch akzentuiert er die Besitzverzichtsregel als Ethos der Unentgeltlichkeit (vgl. unter 4.2.1.: V. 8c und V. 10e als Sg<sup>Mt</sup> und zugleich rahmende Elemente des Verbots), um diesen Akzent des missionarischen Dienstes zu unterstreichen.

### 4.3.3. Motivkritik

Interessanterweise erwähnt Mt im Gegensatz zu den anderen Evangelisten Samaria bzw. die Samariter sonst nicht in seinem Evangelium – nur in Verbindung mit diesem Verbot (10,5b), sodass der/ die Leser/in den Eindruck erhält, dass „Jesus nie seinen Fuß auf samaritanischen Boden gesetzt hat, ja, daß Samaria wie für die Zwölf terra prohibita ist“<sup>288</sup>. Insofern weist dieses Motiv bei Mt keinerlei Tradition auf.

---

<sup>286</sup> Hagner: Mt I, 269.

<sup>287</sup> Tiwald: Wanderradikalismus, 186.

<sup>288</sup> Trilling: Israel, 137.



Bei dem Terminus „Heiden“ ist Vorsicht geboten, weil sich der hier verwendete Begriff *ἔθνη* nicht ohne weiteres übersetzen lässt. Mt folgt dem alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch, der Volk mit *λαός* (Volk i.S. von Israel) und *ἔθνη* (Völker, zumeist außerhalb Israels, i.S. von Fremdvölker) wiedergibt. Bereits die Semantik verdeutlichte das Problem, dass der Wortbegriff nie völlig wertneutral gebraucht wurde. Zu berücksichtigen bleibt, dass auch der Numerus des Substantivs (Volk – Völker) zu semantisch unterschiedlichen Akzentuierungen führt. Die Sicht des AT auf die Heiden ist keineswegs homogen:

„Stellungnahmen u[nd] Verhalten zu den Heiden, den nicht-israelit[ischen] bzw. –jüdischen, religions- und ethosdifferenten Völkern (hebr. *gōjim*) im historisch-geograph[ischen] u[nd] religionssoziolog[ischen] Kontext, sind komplex u[nd] spannungsvoll. Sachlich geht es um die vielschichtige (religiös gewertete) Beziehung Israels u[nd] des Judentums z[ur] kulturell u[nd] religiös pluralen Umwelt.“<sup>289</sup>

Zu berücksichtigen bleibt die Frage, ob es sich bei *ἔθνη* exklusiv um die Heiden oder um alle Völker handelt. Intertextuell wird durch die LXX ein Verständnis eröffnet, durch das der Singular *ἔθνος* als Kollektivbegriff die numerisch fixierte Größe eines Volkes ohne jegliche theologische Implikationen bezeichnet, wohingegen *λαός* als terminus technicus „im Kontext der Bundestheologie das exklusive Verhältnis Jahwes zu Israel bzw. Jesu zur ‚Kirche‘ umschreib[t]“<sup>290</sup>. In der paganen Literatur, etwa bei Philo von Alexandrien determiniert die Singular- bzw. Pluralverwendung nicht das Verständnis: „Philon benutzt also im Gegensatz zur Septuaginta den Begriff *τὰ ἔθνη* an keiner Stelle als terminus technicus für die ‚Heiden‘. Der Begriff ist immer mit einer näheren Angabe versehen und bezeichnet nur einen Teil der ‚Heidnischen‘ Völker.“<sup>291</sup> Innerhalb des Evangeliums ist *ἔθνη* im theologischen Skopus von 10,5b-6 atl bestimmt und stellt einen „kollektiv empfundene[n] Kontrastbegriff zum auserwählten Bundesvolk“<sup>292</sup> dar. Wo der Begriff kontextuell eine gegensätzliche Größe zu Israel als Volk/ Bundesvolk (*λαός*) bildet, kann der Terminus, „wie in der Septuaginta als ‚Heidenvölker‘ (kol ka goim) gedeutet werden“<sup>293</sup>. Diese Begriffsstruktur (*ἔθνη*) wird vom Evangelisten während der gesamten Aussendungsrede hindurch beibehalten. Beachtet werden muss allerdings, dass die beiden Termini Volk (*ἔθνος*) und Völker (*ἔθνη*) „weder in der Septuaginta noch im

<sup>289</sup> Findeis: Mission, 1252.

<sup>290</sup> Frankemölle: Jahwebund, 247.

<sup>291</sup> Umemoto: Juden, 23.

<sup>292</sup> Frankemölle: Jahwebund, 120.

<sup>293</sup> Ebd.: Wurzeln, 398.

MtEv ekklesiologisch relevante, d.h. theozentrisch-christologisch geprägte Begriffe<sup>294</sup> sind. Der Singular dieses Terminus wird von Mt nur einmal in 21,43 verwendet, hier jedoch in einem prekären Kontext (vgl. Mt 21,33-46: Gleichnis von den ruchlosen Weinbauern). Kontextuell legt sich demnach folgendes Verständnis nahe: „Volk in 21,43 [meint] von seiner narrativen Rolle keineswegs Israel als Bundesvolk, sondern jenes ‚Volk‘ aus Juden und Christen, das entweder Frucht bringt oder nicht und somit der Basileia teilhaftig wird oder nicht.“<sup>295</sup>

Die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ ist LXX-Sprache und bezeichnet das *Volk* (vgl. 2 Sam 24,17), näherhin das *Volk Gottes* (vgl. Ps 74,1). Der Terminus ist keineswegs als partitiver Ausdruck im Sinne von Sündern oder Marginalisierten zu verstehen, sondern ist explikativer Genitiv für das *gesamte*<sup>296</sup> Gottesvolk (vgl. Ex 16,31; 2 Sam 1,12; Jer 31,31; Apg 2,36; Hebr 2,8.10). Die partikularistische Sicht des Mt impliziert nur Israel, aber *ganz* Israel, ebenso wie die Zwölf dieses eschatologisch zu restaurierende Gottesvolk darstellen. Der V. 6 spricht von den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ und dieses Motiv rekurriert auf den Beginn der Jüngerrede – die narrative Einleitung (9,36-10,4) – in 9,36, wo von „den Schafen, die keinen Hirten haben“ die Rede ist. Die „*Schafe, die keinen Hirten haben*“, also gemäß 10,6 als verloren gekennzeichnet werden, ist eine mehrfach vorkommende alttestamentliche Wendung (vgl. Num 27,17; 2 Chr 18,16; Ez 34,5), ohne sie jedoch rein auf den alttestamentlichen Bedeutungshorizont einzuschränken.<sup>297</sup> Vergessen werden darf nicht, dass ganz Israel (s.o. 4.3.2.) als „verlorene Schafe“ bezeichnet wird, damit aber nicht ausschließlich alttestamentliche Züge annimmt, wofür die Terminologie als Kontrastbegriff zu V. 5b spricht: „Not only does ‚the lost sheep of the house of Israel‘ stand over against ‚the Gentiles‘ (all of them) and ‚the Samaritans‘ (all of them), but in Isa 53.6; Jer 50.6 and Ezek 34 all the people of Israel are lost sheep.“<sup>298</sup> Hier argumentieren Davies und Allison nicht korrekt, weil gerade Jes 53,6 und Ez 34,16 das Verständnis vereinzelter Schafe aus dem Hause Israel nahelegen, welches das Motiv aus V. 6 jedoch nicht intendiert, sondern mit Frankemölle „ganz Israel eine ‚zerstreute Herde‘ (vgl. 3 Kg 22,17; Jer 27,6; Zach 13,7) [ist], die in der eschatologischen Erfüllung wieder gesammelt werden soll (Mich 5,3)“<sup>299</sup>.

Ein Motiv, das sich wie ein roter Faden ab V. 7 durch die Perikope zieht, ist der sog. Wanderradikalismus mit all seinen Implikationen. In den unterschiedlichen Fassungen

---

<sup>294</sup> Ebd., 398.

<sup>295</sup> Ebd., 398f.

<sup>296</sup> So mit Recht Schnackenburg: Mt I, 91; Luz: Mt II, 90; Davies/ Allison: Mt II, 167; Gnika: Mt I, 361f.

<sup>297</sup> Vgl. Luz: Mt II, 81.

<sup>298</sup> Davies/ Allison: Mt II, 167.

<sup>299</sup> Frankemölle: Jahwebund, 128.

(Mk, Q; auch Did) geben die Sprüche als „Beipackregeln“ zu Ausrüstung und Verhalten der Boten „Einblick in die Geschichte des urchristlichen Wanderradikalismus und zeigen, wie er sich im 1. Jh. entwickelt und den Verhältnissen angepaßt hat. Der urchristliche Wanderradikalismus ist aber nur verständlich als Fortsetzung des Wanderlebens der Jünger mit Jesus“<sup>300</sup>. Jesus postuliert in diesen Sprüchen Kriterien und dürfte selbst Initiator einer Bewegung von Wandercharismatikern gewesen sein.<sup>301</sup> Der Ruf Jesu, der an die Jünger ergeht, stellt die Jünger in die Nachfolge seiner Proklamation der Gottesherrschaft (V. 7f), aber auch zur Wanderschaft mit Jesus.<sup>302</sup> Züge dieser wanderradikalen Bewegung waren Heimatlosigkeit (vgl. Mt 8,20), Familienlosigkeit (vgl. Mk 10,29; Mt 16,17), Schutzlosigkeit (Mt 5,38f.41) und Besitzlosigkeit (vgl. Mt 10,10).<sup>303</sup> Letzteres kommt fast nirgends so stark zum Ausdruck wie in dieser Perikope. Ein wesentliches Merkmal der urchristlichen Wanderradikalen „ist die Kritik an Reichtum und Besitz. Wer in demonstrativer Armut, ohne Geld, Schuhe, Stab und Vorräte, nur mit einem Kleid versehen über die Straßen Palästinas und Syriens wanderte (Mt 10,10), konnte Reichtum und Besitz kritisieren, ohne unglaublich zu werden“<sup>304</sup>. Hierin zeigt sich eine Radikalität unter extremen und marginalisierenden Bedingungen, die schier auf ein religiös motiviertes Außenseitertum verweist. Insofern stimmen die Logien hinsichtlich der Echtheit zuversichtlich. „Für ein hohes Alter unserer Logien spricht auch, daß sie doppelt überliefert und oft variiert worden sind. Insbesondere die Ausrüstungsregel Lk 10,4 ist so radikal formuliert, daß bei allen Evangelien eine ausdrückliche Milderung nötig war.“<sup>305</sup> Mk gestand den Jüngern Stock und Sandalen zu (Mk 6,8f), Lk setzt sie an späterer Stelle mitunter außer Kraft (Lk 22,35f) und Mt formuliert diese in eine Erwerbsregel (Mt 10,9f) um. Diese Milderungen und Umformulierungen sind ein starkes Indiz dafür, dass die meisten Logien – in ihrer Radikalität – auf Jesus selbst zurückgehen und die Jüngeraussendung historisch ist.<sup>306</sup> Die Zusammengehörigkeit der V. 7-8 manifestiert sich auch in der grundsätzlichen Übereinstimmung der Wunder Jesu mit der Proklamation der Gottesherrschaft. „Heilungen und eschatologische Predigt gehören in der Aussendungsrede zusammen (Mt 10,7f/Lk 10,9).“<sup>307</sup> Dabei wird die Bedeutung des Glaubens hervorgehoben. Wunder sind

---

<sup>300</sup> Luz: Mt II, 89.

<sup>301</sup> Vgl. Theißen: Soziologie, 14-21; Theißen/ Merz: Jesus, 337.

<sup>302</sup> Vgl. Hengel: Nachfolge, 82ff.

<sup>303</sup> Vgl. Theißen: Soziologie, 16-20.

<sup>304</sup> Theißen: Soziologie, 18.

<sup>305</sup> Luz: Mt II, 89.

<sup>306</sup> Vgl. Schnabel: Mission 289f; Tiwald: Wanderradikalismus, 203-211; Luz: Mt II, 89.

<sup>307</sup> Theißen/ Merz: Jesus, 272.

in der Überlieferung breit bezeugt. In 10,8 werden die Jünger nicht nur mit Heilungen beauftragt, sondern auch mit Exorzismen.

Der mt Text nährt sich zum erheblichen Teil aus der Doppelüberlieferung Mk 6,8-11 und Q-Tradition (Lk 10,4-12), weist jedoch auch Sondergut auf, welches vermutlich aus der mündlichen<sup>308</sup> Tradition stammt. Ursprünglicher dürfte die Q-Tradition sein.<sup>309</sup> Anders als Lk, der auf der Grundlage beider Vorlagen zwei Redeeinheiten (vgl. Lk 9,1-6; 10,2-12) gestaltet hat, formt Mt aus beiden Traditionen eine Rede. Insofern kennen Mt und Mk nur eine<sup>310</sup> Sendungsrede, wohingegen bei Lk neben der Rede an die Zwölf (9,2-5) die Rede an die siebenzig Jünger (10,1-12) folgt. Mt integriert stets den ausführlicheren<sup>311</sup> Wortlaut, ohne dabei auf den Spielraum entsprechender Freiheiten zu verzichten (vgl. Sondergut V. 5f wie V. 8f). Für die *Israel-Thematik* wirkt bezeichnend, dass gerade die V. 5-6 Sondergut des Evangelisten sind und nicht zuletzt deshalb in ihrer Herkunft stark umstritten sind. Gehen einzelne Kommentatoren davon aus, dass diese nicht redaktionell<sup>312</sup> und entweder dem Sondergut oder Q<sup>Mt</sup> entnommen sind, so geht der Großteil der Exegeten von einer Redaktion des Evangelisten selbst aus.<sup>313</sup> Zumindest die entsprechende Platzierung im hiesigen Kontext dürfte mt Redaktion sein.

#### 4.3.4. Redaktionskritik

In dieser Perikope stößt man deutlich auf mt Redaktionsarbeit,<sup>314</sup> die das tradierte Material der Aussendungsrede einordnet. Mt hält sich an die Q-Aussendungsrede, die jedoch mit Umstellungen verarbeitet wird.<sup>315</sup> Die wesentlichste Veränderung gegenüber den vorliegenden Traditionen nimmt Mt mit der vorangestellten Adressatenangabe vor (V. 5b-6), welche die Sendung auf das Haus Israel beschränkt, und gegenüber seinen Vorlagen neu ist. Nach wie vor ist die Meinung der Exegeten geteilt, deren eine Hälfte

---

<sup>308</sup> Vgl. Hagner: Mt I, 268.

<sup>309</sup> Vgl. Wiefel: Mt, 192: Der Vergleich der Q-Fassung mit Mk stützt diese These, da nachgewiesen werden kann, wie stark „die Mk-Fassung abgeschliffen ist, wo nur vom Bleiben den Boten in einem bestimmten Haus auf der einen und vom Abschütteln des Staubes auf der anderen Seite gesprochen wird“. So Hahn: Verständnis, 33.

<sup>310</sup> Vgl. Sand: Mt, 219.

<sup>311</sup> Vgl. Luz: Mt II, 88.

<sup>312</sup> U.a. Ebd., 88; Trilling: Israel, 99ff: Trilling sieht Mt 10,5bf als trad. und vollständiges Logion.

<sup>313</sup> So bspw. Frankemölle: Jahwebund, 129ff; Gnllka: Mt I, 362; Kasting: Anfänge, 113ff.

<sup>314</sup> Vgl. Lohmeyer: Apostelbegriff, 365.

<sup>315</sup> Vgl. Ebd., 366.

10,5b-6 als redaktionell<sup>316</sup> betrachtet, und deren andere Hälfte in Mt 10,5b.6 eine Vorlage vermutet. Tatsächlich könnte dieses Logion auch in Q selbst und nicht nur in Q<sup>Mt</sup> existiert haben, denn gemäß der lK Theologie wäre eine Streichung dieser Aussage nur allzu leicht verständlich.<sup>317</sup> Aufgrund zu geringer sprachlicher Vergleichsmöglichkeiten, so Trilling, kann hier nicht von einem mt Sprachgebrauch gesprochen werden.<sup>318</sup> Demgegenüber muss berücksichtigt werden, dass v.a. die in 10,6 verwendeten Termini *πορεύομαι*, *πρόβατον* und *ἀπόλλυμι* typisch mt sind. Zudem findet sich eine Parallele in 15,24.<sup>319</sup> Mt nimmt dieses Logion in 15,24 redaktionell auf und passt es dem Kontext an. Zwar geht Luz ebenfalls davon aus, dass die V.5b-6 nicht redaktionell sind, jedoch dürfte zumindest „die Plazierung auf Mt zurückgehen“<sup>320</sup>. Demgegenüber ist es mit Frankemölle unwahrscheinlich, dass der Evangelist über ein bereits zugekommenes Traditionsgut verfügt, denn Mt hätte auf die „festgestellte Redaktions- und Kompilationstätigkeit an Stoffen aus Mk und Q sowie an atl Motiven verzichten können. Die Redaktionstendenz des Kontextes und in 10,5f speziell zielt auf die mt Urheberschaft von 10,5f hin“<sup>321</sup>. Zwar wählt Tiwald den Zwischenweg und optiert für eine mt Redaktion von V. 6, wohingegen er „V. 5b für Q veranschlag[t]“<sup>322</sup>. Doch bleibt zu beachten, dass die beiden Verse „eine strenge Einheit [bilden], so daß die Aussage von Vers 6 durch die von Vers 5b geradezu gefordert wird“<sup>323</sup>, sodass sich m.E. nur für oder gegen eine mt Redaktion plädieren lässt. M.E. wiegt das Argument redaktioneller Herkunft gewichtiger, weil die theologische Problematik vor dem theologischen Entwurf der mt Aussendung bzw. Propaganda/ Mission insgesamt zu betrachten ist. Die Israel-Exklusivität kommt nicht ausschließlich in 10,5f vor (vgl. 15,24) und der Nachweis einer nicht-mt Sprachverwendung überzeugt nicht.

In den V. 7-8 formuliert und entfaltet Mt in lockerem Anschluss an Mk 3,15 und Lk 10,9 (vgl. Königtum der Himmel bei Mt, Königtum Gottes bei Lk) den Sendungsauftrag, wenngleich Mt auch Passagen streicht (vgl. Lk 10,9). Der Evangelist wählt hier das Mittel der „Wiederaufnahmen“, die sich durch das gesamte Evangelium hindurchziehen (hier: 3,2 // 4,17 // 10,7).<sup>324</sup> Die bereits angeführten Motive der Logien 3,2 und 4,17 werden im hiesigen Kontext neuerlich aufgenommen. Bei dieser Wiederaufnahme

<sup>316</sup> Vertreter dieser Position sind etwa Frankemölle: Jahwebund, 129f; Lohmeyer: Apostelbegriff, 365ff; Kasting: Anfänge, 113f; Gnllka: Mt I, 362 u.a.

<sup>317</sup> Vgl. Tiwald: Wanderradikalismus, 111.

<sup>318</sup> So v.a. Trilling: Israel, 99ff und Luz: Mt II, 88.

<sup>319</sup> Vgl. Tiwald: Wanderradikalismus, 111.

<sup>320</sup> Luz: Mt II, 88.

<sup>321</sup> Frankemölle: Jahwebund, 129f.

<sup>322</sup> Tiwald: Wanderradikalismus, 111.

<sup>323</sup> Trilling: Israel, 100.

<sup>324</sup> Vgl. Zimmermann: Methodenlehre, 235.

differiert die Aussageabsicht. Johannes dem Täufer (3,2) und Jesus (4,17; 10,7) wird die gleiche Aussage in den Mund gelegt, wobei in 3,2 die Aussage des Johannes durch das Folgezitat als Verheißung entschärft wird, wohingegen das Logion im Munde Jesu als Erfüllungsmoment charakterisiert wird.<sup>325</sup> V. 8fin stellt mt Sondergut dar, insofern dürfte dieser Vers von 4,17 und den Heilungstaten aus Kap. 8-9 her zu lesen sein. Die imperativische Formulierung kennt im synoptischen Sprachgebrauch keine Parallelen, muss aber nicht zwingend redaktionell sein. „V8fin formuliert den mt Skopus von V9f. Ob das Sätzchen bereits (in Q<sup>Mt</sup>?) überliefert war, läßt sich nicht mehr sagen.“<sup>326</sup>

In V. 9f wird ein siebenfaches Erwerbsverbot formuliert, „das zudem durch zwei weisheitliche, sprichwortartige Regeln umrahmt wird (8b „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt!“ 10b: „Denn der Arbeiter ist seines Unterhaltes wert“)<sup>327</sup>. Bei der Ausrüstungsregel (V. 9f) hält sich der Evangelist an Mk 6,8f, lehnt diese in inhaltlicher Strenge an Q (= Lk 10,4) an: die Stichworte *Weg, Stock, Tasche, Kupfer(geld), Sandalen, Gewänder* übernimmt er aus Mk und radikalisiert diese anhand der Q-Fassung (= Lk 9,3; 10,4): *Brot* (→ *Nahrung* bei Mt). Bei Lk bildet dieses Verbot die Besitzregel, bei Mt wird das *genus litterarium* gegenüber der Q-Vorlage geändert und als Erwerbsverzichtsregel artikuliert.

Die V. 8e und V. 10b, die sich sehr matthäisch lesen, bilden eine Inklusion um das Erwerbsverbot: „Da aber das Verbot, mit Verkündigung und Heilungen Geld zu verdienen, dem Skopus von V8e und dem von Mt hierher verschobenen Sätzchen vom Arbeiter V10b entspricht, ist die ganze Überarbeitung am ehesten mt.“<sup>328</sup> Die Trias (Gold-Silber-Kleingeld) und ebenso die Verbalform sind kein mt Sprachgebrauch.<sup>329</sup> Weil allerdings das Erwerbs- und Ausrüstungsverbot eine thematische Klammer bildet (die V. 8e und V. 10b als mt), ist von einer mt Überarbeitung auszugehen. Diese These wird gestützt durch die Annahme, dass Mt 10,10b als ursprünglich selbstständiges Logion vom Arbeiter, der seiner Nahrung (Mt) bzw. seines Lohnes (Lk) wert ist mit γάρ angeschlossen wird.<sup>330</sup> Im Folgenden komprimiert Mt zwei Passagen (Lk 10,5-7.8-11) von Haus und Stadt und straft diese in V. 11-14 zu einer. Bei der Einzelgliederung der Perikope (vgl. 5.2.3.) wurde auf diese Neugestaltung Rücksicht genommen. Das abschließende Gerichtswort aus V. 15 entspricht cum grano salis Q (= Lk 10,12).

---

<sup>325</sup> Vgl. Ebd., 236.

<sup>326</sup> Luz: Mt II, 88.

<sup>327</sup> Frankemölle: Mt II, 77.

<sup>328</sup> Luz: Mt II, 88.

<sup>329</sup> Vgl. Ebd., 88.

<sup>330</sup> Vgl. Zimmermann: Methodenlehre, 195.

## 4.4. Einzelauslegung

### V. 5-6 Allgemeines

Der Vers 5a knüpft an 10,1f. an. *Schicken* bzw. *Gehen* implizieren eine Tätigkeit, die mit der Sendung respektive Jesu Wanderexistenz verbunden ist<sup>331</sup> und in dieser Perikope in auffälliger Dichte (vgl. 5a.b.6.7.11a.b.12.14) wiederkehrt. Eine Analogie zu den Tätigkeiten Jesu als Wanderprediger ist intendiert, da auch die Jünger bei ihrer Haus- und Stadtmission Orientierung und Anleihe bei Jesus nehmen sollen.

Der Beginn dieser Aussendung definiert, wohin die Jünger gehen sollen, wobei der Akzent am Verbot, den „Weg zu den Heiden und die Stadt der Samariter“ zu meiden, liegt.<sup>332</sup> Der Vergleich der Aussendungsperikopen zeigt, dass sich die Exklusivität der Sendung ausschließlich zu Israel nur im MtEv finden lässt (10,5-6; ebenso 10,23; 15,24) und somit besonders gewichtig erscheint.

### V. 5b Verbot

Das „und“ (*kai*) in V. 5b lässt sich additiv oder epexegetisch interpretieren. Versteht man *kai* additiv, „werden die Samariter bewusst von den Heiden abgehoben, aber gleichzeitig als ‚Nicht-Israel‘ eingeordnet. Versteht man *kai* epexegetisch, beinhaltet das Verbot [...] eine theologische Wertung über die Samariter: sie werden unter die *ethnē* eingereiht“<sup>333</sup>. Eine diesbezügliche Untersuchung wurde bereits auf semantischer und motivkritischer Ebene unternommen (vgl. 4.2.3. sowie 4.3.3.); diese Frage wird jedoch im Zusammenhang mit Mt 28,16-20 nochmals aufbrechen (vgl. 6.1-6). Womöglich waren die Jünger versucht, auf ihrer Durchreise durch Samaria ebendort zu missionieren (vgl. Joh 4). Allerdings verweist Lk 9,53-56 darauf, dass die Jünger noch nicht die nötige Reife hatten, um dies unter den Samaritern zu tun. Diese pragmatischen Gründe legt Schnabel<sup>334</sup> als Option dar, ohne zugleich der heilsgeschichtlichen Begründung den Vorzug einzuräumen. Die Beschränkung der Aussendung auf Israel räumt diesem Volk zuerst das Heil ein, dann erst den Heiden.<sup>335</sup>

---

<sup>331</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 76.

<sup>332</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 362.

<sup>333</sup> Schnabel: Mission, 29.

<sup>334</sup> Vgl. Ebd., 293.

<sup>335</sup> Folgt man dem lukanischen Schema der Apg, dann gingen die in der Nachfolge Jesu stehenden Boten in chronologischer Reihenfolge dreier Etappen zuerst zu den Juden, dann zu den Samaritern und schlussendlich zu den Heiden (vgl. Apg 1,8). Mt folgt gerade diesem Schema nicht, da er nicht von „zuerst“ (vgl. Paulus: Röm 1,8-17) spricht.

## V. 6 Gebot

Das Gebot, „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ zu gehen, entspricht Jesu Sendungsbewusstsein. Der Evangelist hält diese Sicht für den irdischen Jesus fest, eröffnet mit dem späteren Sendungsauftrag (28,19<sup>336</sup>) jedoch die Perspektive der Heidenmission. Mt verbindet in seinem Evangelium beide Momente – Heiden- und Israelmission – da sich seine Gemeinden vermutlich aus Juden und Heiden konstituiert hat, ohne dabei den geschichtlichen Vorzug für Israel<sup>337</sup> unberücksichtigt zu lassen. Hierbei wird das Bild aus 9,36 (vgl. Jes 23,2f; 53,6) aufgegriffen. Die Zwölfzahl der Jünger (V. 5a) bestätigt den Sendungsanspruch Jesu „auf das Zwölf-Stämme-Volk“<sup>338</sup>, wonach Jesus weniger das empirische Israel, sondern das eschatologische Gottesvolk im Auge hat. Diese These entkräften m.E. jedoch die Folgeverse, die sich auf sehr konkrete Begebenheiten beziehen. Geographisch gebietet er den zwölf Jüngern damit, vorerst in Galiläa zu bleiben. Diese Aussage ergibt sich geographisch aus dem vorherigen V. 5b, da sie sich nicht auf den „Weg zu den Heiden“ begeben sollen, also nicht nach Tyrus und Sidon Richtung Norden oder in eine Stadt Samarias, folglich auch nicht in den Süden<sup>339</sup> gehen.

Eingeleitet wird das Gebot mit „vielmehr“, das syntaktisch im Kontext des vorangehenden Verbots zwar einen unbestreitbar „adversativen“<sup>340</sup> Sinn besitzt, der jedoch im Kontext des gesamten Evangeliums als eine Weisung gegen die Israel-Vergessenheit und damit gegen die Ursprungsvergessenheit zu lesen ist.<sup>341</sup> In 15,24 (hier dürfte es jedoch redaktionell eingefügt sein<sup>342</sup>) wird dieser Passus nochmals aufgenommen und exklusiv auf die Sendung Israels zugespielt. Die Frage, wie die Spannung von 10,5f zu 28,19f zu verstehen respektive zu lösen ist, wird noch eingehend behandelt.

---

<sup>336</sup> Das Verbum aus 10,6 antizipiert bereits 28,19. Die daraus resultierende inhaltliche Diskussion wird noch eingehend behandelt werden. Hier soll vorerst auf die formale Antizipation verwiesen werden.

<sup>337</sup> Vgl. Schnackenburg: Mt I, 91f.

<sup>338</sup> Jeremias: Verheißung, 18.

<sup>339</sup> Vgl. Bird: Jesus, 52.

<sup>340</sup> Frankemölle: Mt II, 76.

<sup>341</sup> Vgl. Ebd.: Sendung, 49.

<sup>342</sup> Vgl. Luz: Mt II, 430. Bei Mt 15,24 ist nicht mit einem traditionellen Jesuslogion zu rechnen, sondern mit einer mt Formulierung, die vermutlich 10,5f aufnimmt.



## V. 7-8

**V. 7:** Entsprechend den Heilsrufen des Täufers und Jesu (3,2; 4,17) wird der Verkündigungsauftrag formuliert. Nun sollen auch die Jünger die „Herrschaft Gottes“ proklamieren und deren Verkünder werden. Der Auftrag an die Jünger entspricht zusammenfassend der Predigt Jesu.<sup>343</sup> Im Sinne des Mt meint die *Verkündigung* der Gottesherrschaft eine Zusammenfassung dessen, was die Jünger insgesamt tun sollen, eine Lehre in Kontinuität zur Lehre Jesu.

In expliziter Weise sollen bei Mt die Jünger nach Ostern (28,20) die Botschaft verkünden. Die Proklamation ist nicht nur eine Aufgabe der Zwölf, sondern ebenso der mt Kirche. Desgleichen wird diese bezüglich der Boten (28,16-20) von dem historischen Zwölferkreis auf spätere Missionare ausgeweitet.<sup>344</sup>

**V. 8:** Zum Verkündigungsauftrag der Gottesherrschaft fügt sich der *Auftrag, Kranke zu heilen*, was sich aus dem Kontext der Vollmachtsübertragung (10,1) als konstitutives Element erweist.<sup>345</sup> Die Nähe der Gottesherrschaft zeigt sich primär in den Heilungen. Verglichen mit 11,2ff werden mit der Erweckung der Toten und der Aussätzigenheilung gleichsam Höhepunkte des Wirkens Jesu ergänzt, was als Hinweis auf die uneingeschränkte<sup>346</sup> Vollmachtübertragung der Boten interpretiert werden kann. Die Totenerweckung (*egeirō*, in transitiver Bedeutung) ist ein Terminus technicus und darf durch den Kontext nicht in übertragener Bedeutung verstanden werden.<sup>347</sup> „Schwache zu heilen“ sollte durch den Kontext des Lebens Jesu ebenso wenig metaphorisch verstanden werden.<sup>348</sup>

## V. 8c-10

Zentrales Anliegen der V. 9-10 sind die grundsätzlichen Verbote bezüglich der Ausrüstung der Boten. Formuliert wird in V. 9f ein siebenfaches Erwerbsverbot, welches von zwei markant weisheitlich-spruchwortartigen Regeln gerahmt wird (V. 8c: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt!“; V. 10e: „Denn der Arbeiter ist seines Unterhaltes wert“). Wie der Verzicht auf falsches Vorsorgen in der Bergpredigt (6,25-34) orientieren

---

<sup>343</sup> Vgl. Schnackenburg: Mt I, 92; Frankemölle: Mt II, 77; Gnllka: Mt I, 364; Davies/ Allison: Mt II, 169; Sand: Mt, 220.

<sup>344</sup> Vgl. Davies/ Allison: Mt II, 170.

<sup>345</sup> Vgl. Luz, Mt II, 93.

<sup>346</sup> Vgl. Luck: Mt, 228.

<sup>347</sup> Vgl. Sand: Mt, 220.

<sup>348</sup> Vgl. Davies/ Allison: Mt II, 170. Gegen ein metaphorisches Verständnis wendet sich auch Luz: Mt II, 93.

sich die provokativ formulierten Verluste an der Vollkommenheit und sind Zeichen dafür, dass Gott nicht an den Reichen und Mächtigen, sondern an den Armen und Schwachen festhält.<sup>349</sup>

**V. 9:** Die strengen Vorschriften bei Mk 6,2f werden hier v.a. in Blick auf den Gelderwerb forciert. Geld wurde in antiker Zeit im Gürtel aufbewahrt. Der synoptische Vergleich illustriert, dass Mk nur den Verzicht auf Kupfer und Lk jenen auf Silber artikuliert, wohingegen Mt auch Gold in seine Trias integriert sowie eine Steigerungsform anbietet. Die Ausrüstungsregel ist wörtlich zu verstehen. Der Nachhall des „umsonst“ aus V. 8 schwingt mit und verleiht diesem Vers sein Gepräge. Es handelt sich weniger um den Besitz als vielmehr darum, sich für die Verkündigung nicht entschädigen zu lassen.

**V. 10:** Auf den Stab und die Sandalen, die bei Mk zu unentbehrlichen Ausstattungsstücken zählen, soll bei Mt verzichtet werden. Verglichen mit Lk werden bei Mt Speise und Trank genehmigt. Die Anweisungen für persönliche Belange in V. 10 manifestieren sich ausschließlich in Form von Verboten. In Anlehnung an Mk 6,8-9 gebraucht Mt nicht dasselbe Verb (*airein*: nehmen, tragen), sondern *ptaoumai* (erwerben, erlangen, gewinnen). „Wahrscheinlich klärt Markus, was die Jünger mitnehmen dürfen, während Matthäus schon voraussetzt, dass die Jünger bestimmte Dinge (ein Gewand, Sandalen, Stab) schon besitzen und es ihnen untersagt, weitere dieser Gegenstände zu erwerben.“<sup>350</sup> Die vier angeführten Gegenstände stellen selbstverständliche Reisegegenstände (vgl. rabbinische Zeugnisse)<sup>351</sup> dar und rekurrieren in der Antike auf praktische Umstände: für den mitzunehmenden *Reiseproviant* ist der Reisesack dienlich; die Gewänder, meist in Form von Wolle, schützen den Leib vor *Kälte*; das *Wandern* auf steinigem und heißem Boden sollte durch die Sandalen erheblich erleichtert werden – nur Trauernde und Fastende gingen ohne Sandalen; der Stab hat nicht nur eine *Stützfunktion*, sondern stellt zugleich eine *Waffe* und *Abwehrform* gegen Tiere dar.<sup>352</sup> Die Radikalität der Vorschrift verdeutlicht, dass selbst das Selbstverständliche nicht gestattet war.<sup>353</sup> Der Verzicht erfordert eine Lebenshaltung, deren Form „unter dem Minimum des

---

<sup>349</sup> Vgl. Luck: Mt, 127; Davies/ Allison: Mt, 171; Frankemölle: Mt II, 78.

<sup>350</sup> Schnabel: Mission, 294.

<sup>351</sup> Vgl. Luz: Mt II, 95f; Gnllka: Mt I, 365.

<sup>352</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 365; Wiefel: Mt, 193.

<sup>353</sup> Die Divergenz zu Mk und Lk erschließt sich m.E. nicht darin, dass man das Ausrüstungsverbot ausschließlich auf den Extrawert der zwei Gewänder, sondern in Folge auch auf die weiteren Gegenstände bezieht. Die Vorstellung, dass die Zwölf barfuß und ohne Schutz zu reisen hatten, wiegt zwar extrem, jedoch bezieht sich das *extra* auch auf die Sandalen und den Stock. Vgl. Mounce: Mt, 92; Harrington: Mt, 141.

Notwendigen liegt.“<sup>354</sup> Zu dieser Zeit stellten Wanderprediger in entsprechender Radikalität (Zeugnisse v.a. aus hellenistischer Literatur, beispielsweise bei *Epiktet*, *Crates*, *Diogenes*, *Diogenes Laertius*, *Tatian*<sup>355</sup>) kein Novum dar. Analoge Zeugnisse lassen sich bei Josephus (Ant 2,124) über die *Essener* und bei Epiktet über die *Kyniker* finden.<sup>356</sup> Allerdings betrieben die Essener keine Propaganda respektive Mission, aber auch die kynischen Wanderprediger demonstrierten durch die Anspruchslosigkeit lediglich ihre Souveränität über irdische Belange, was wiederum den Wert der Parallele schmälert.

Um den Sendungsauftrag in nicht vollkommen unausgestatteter Form zu artikulieren, stellt Jesus die Adressaten der Botschaft in die Pflicht (sie sollen für deren Lebensunterhalt sorgen), wohingegen die Boten – wie auch Jesus selbst – ihre heilsmittlerische Tätigkeit nicht von irgendeiner Vorleistung der Adressaten abhängig machen sollen.<sup>357</sup> Die mt Interpretation der Ausrüstungsregel artikuliert ein grundsätzliches Verständnis von Armut und bringt zweierlei zum Ausdruck: Einerseits soll die Evangeliumsverkündigung keinem Geschäft dienlich sein. Als Grundlage dafür dient die Armut und Wehrlosigkeit der Verkündigung, denn niemand kann verkündigen, der für Nahrung, Schuhwerk und Kleidung vorgesorgt hat.<sup>358</sup>

Die Schlusssentenz ist sehr allgemein gehalten. Ob darin ein „Seitenhieb“ für die falschen Propheten herauszulesen ist, bleibt fraglich. „Würdig/ wert sein“ ist keine besondere Bedingung und folglich nicht als moralische Qualität gefärbt, vielmehr soll die Bedeutung der Stunde<sup>359</sup> erkannt werden, wenn die Boten kommen. Dieser Passus hinterließ bei den urchristlichen Wandermissionaren maßgebliche Rezeptionsspuren.<sup>360</sup> Insbesondere bei Franz von Assisi zeigte dieser Abschnitt starke Ein- wie Auswirkungen.<sup>361</sup>

---

<sup>354</sup> Wiefel: Mt, 193.

<sup>355</sup> Vgl. Davies/ Allison: Mt II, 172.

<sup>356</sup> Zwar zeigen sich Analogien im Bereich der Bedürfnislosigkeit, jedoch manifestieren sich die Unterschiede weniger im Mittel des asketischen Lebensstils, vielmehr im Ziel des Ausrüstungsverbotes. Die *Essener* betrieben keine Mission und auch den *Kynikern* diente das Ausrüstungsverbot einzig zur demonstrierenden Geste, da sie für ihre Grundhaltung und ihr Straßenecken-Gebet bekannt waren. Das Ausrüstungsverbot verleiht den Jüngern Jesu ein radikaleres Bild als den von Josephus beschriebenen Essenern (vgl. Bell 2,215). Vgl. Tiwald: Wanderradikalismus, 140ff; Harrington: Mt, 142.

<sup>357</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 77.

<sup>358</sup> Vgl. Luz: Mt II, 95f.

<sup>359</sup> Vgl. Luck: Mt, 127.

<sup>360</sup> Vgl. Schnackenburg, Mt I, 92; Luz: Mt II, 98ff.

<sup>361</sup> Vgl. Davies/ Allison: Mt II, 171.

## V. 11-14

Stilistisch kommt es ab V. 11 zu einem Wechsel der sprachlichen Struktur, die eine andere Wirkung auf die Leser erreicht und Reminiszenzen an die Antithesen der Bergpredigt erlaubt. Aus der Weisheitsliteratur schwingen gewisse Vorstellungskomplexe mit, da die Aufnahme nur vereinzelt Frucht trägt (vgl. Weish 1,16; 3,5; 19,4), wobei sich inhaltlich davon die Haus- und Dorfmission abgrenzt. Im Gegensatz zu Lk, dessen Regeln für das Betreten von Haus (10,5-7) und Ort (10,9-10) zwei getrennte Einheiten bilden, klammert Mt diese zusammen. Akzeptanz und Ablehnung der Boten hatten trotz allgemeiner Thematik eine spezielle Relevanz – wohl aufgrund des stark jüdischen Umfelds – für die Mt-Gemeinde.

**V. 11:** Trotz Q-Einfluss ändert Mt in V. 11 „Ort“ bzw. „Stadt“ (vgl. Lk 10,8.10f) in Haus um. Das Haus dürfte ursprünglich die Funktion eines Stützpunktes gehabt haben. Auch Jesu Wirken war geprägt von „Hausbesuchen“ (vgl. 9,10; 10,12-14; 17,25), dessen Stützpunkt von Kapharnaum, „seiner“<sup>362</sup> Stadt ausging. Bis zum Fortgang (V. 11b) soll das Haus als Bleibe und Stützpunkt dienen.

„Wert“ impliziert hier nicht die moralische, sondern die grundsätzliche Ebene der „würdigen“ Aufnahme von Jesu Botschaft und kommt in den Evangelien lediglich elfmal (Mk: 0; Mt: 7; Lk: 4) vor, davon bei Mt ausschließlich in Kapitel 10 (vgl. 10,10.11.13.37.38). Wer es „wert“ ist, Quartier zu geben, wird für die Boten insofern bedeutsam, als die Verkündigung des Evangeliums eine Auszeichnung ist und einer solchen entbehrt.<sup>363</sup> Q ist hier nicht so harsch wie Mt, demzufolge die Jünger „forschen“ (*exetazō* findet sich nur bei Mt 2,8; 10,11 und Joh 21,12) und Erkundigungen anzustellen haben, die es nicht erlauben, zum erstbesten Haus zu gehen.

**V. 12-13:** Der Ortsregel folgt die Hausregel, deren Betreten sich mit einem Gruß verbindet, der mehr als eine bloße Sozialkonvention darstellt. Dieser weist Parallelen zum biblischen Friedensgruß<sup>364</sup> auf, wonach Gottes Heilszusage nicht nur zugesagt, sondern Realität werden soll. An die mit dem Friedensgruß verbreitete Präsenz- und Heilszusage knüpft sich die Frage aus V. 11, ob sich das Haus als würdig erweist. Würdigkeit zeigt sich am Verhalten der Adressaten gegenüber den Boten. Mit Recht lässt

---

<sup>362</sup> Frankemölle: Mt II, 78.

<sup>363</sup> Vgl. Schackenburg: Mt I, 92.

<sup>364</sup> Das griechische Verbum für „grüßen“ korreliert mit dem Hebräischen „den Frieden entbinden“ (vgl. Ex 18,7; Ri 18,15 u.a.). Mit dem Friedensgruß ist nicht der alltägliche semitische Gruß gemeint. Der Friedensgruß stellt einen Segensgruß bzw. eine Segensgabe dar – eine Kraft (vgl. Jes 52,7), die sich bei einer Ablehnung zu verkehren vermag. Vgl. Luz: Mt II, 101.

sich der Gruß als entscheidungsdualistische und nicht als prädestinarianische Aussage charakterisieren, dementsprechend das würdige Haus Frieden und das nichtwürdige Abwendung (kehrtmachen – *episrephō*, vgl. 12,44; 13,15; 24,18) erfährt.<sup>365</sup> Der Friede war nicht lediglich Ausdruck eines freundlichen Wunsches, sondern implizierte dessen objektives Vorhandensein.<sup>366</sup>

**V. 14:** In antiker Zeit konnte der Gruß zurückgenommen werden.<sup>367</sup> Das „Würdig-sein“ koppelt sich an die Bereitschaft, die Botschaft zu hören. „Aufnehmen und Hören bilden eine Einheit. Wer die Boten der Gottesherrschaft nicht aufnimmt, sei es im Hause oder in der Stadt, mit denen besteht keine Gemeinschaft.“<sup>368</sup> Haus und Stadt werden für den Fall der Ablehnung wieder geklammert. Anders als bei Lk und Mk kommt bei Mt durch die personale Form der Gedanke über den Menschen, der sich verweigert, zum Ausdruck. Mit „eure Worte“ wird nicht nur der Bezug zum Friedensgruß, sondern zur gesamten Verkündigung hergestellt. Damit wird der Kontinuität zwischen Jesus und seinen Jüngern Nachhaltigkeit verliehen.

Als Reaktion der Nichtaufnahme sollen die Boten eine Symbolhandlung vollziehen. Das *Abschütteln von Staub* fungiert weniger als Entlastungssymbol, als vielmehr zur Verdeutlichung einer radikalen Trennung.<sup>369</sup> Kein Quäntchen Gemeinsamkeit soll bleiben.

## V. 15

Der Guss des V. 15 zeigt sich in sprachlich eigentümlicher Form. Das feierlich einleitende „Amen“ (vgl. unter 4.3.1.: nur bei Mt) und die biblische Sprache des Wortes erhöhen dessen Ernst und Unausweichlichkeit<sup>370</sup> und erzielen damit zwei Wirkungsrichtungen: Einerseits wird durch das Amen-Wort das anschließende Gerichtswort herausgehoben, andererseits erinnert es an bereits wichtige Logien Jesu (5,18.26; 6,2.5.16; 8,10). Inhaltlich wird das bereits Gesagte durch den Gerichtscharakter

---

<sup>365</sup> Vgl. Gnika: Mt II, 368; Wiefel: Mt, 194.

<sup>366</sup> Vgl. Sand: Mt, 221; Mounce: Mt, 93.

<sup>367</sup> Vgl. Mounce: Mt, 93.

<sup>368</sup> Luck: Mt, 127.

<sup>369</sup> Beispielweise tun Paulus und Barnabas Selbiges aus Protest gegen die Juden aus Antiochien (Apg 13,51). Auch das Abschütteln der Kleidung dient Paulus als ähnliche Symbolgeste gegen die Juden aus Korinth (vgl. Apg 18,6). Die Geste verdeutlicht einen Bruch der Gemeinschaft und eine Auslieferung an das göttliche Gericht. Es stellt nach Luz: Mt II, 102, kein Entlastungssymbol, keine Gerichtsankündigung, sondern bereits einen „Gerichtsvollzug“ dar. Vgl. Wiefel: 194; Sand: Mt, 221; Luck: Mt, 230.

<sup>370</sup> Vgl. Luz: Mt II, 102.

bekräftigt, welches sich auf jene Städte bezieht, die sich der Botschaft verschließen.<sup>371</sup>

Die Israel-Mission erhält ein stückweit eschatologisches Gepräge, der Blick auf den Gerichtstag darf m.E. im Rahmen der Perikope jedoch nicht als gänzlich zukünftiger Verweis verstanden werden, zumal das „Jetzt“ des Entscheidungsrufes und die Nähe der Gottesherrschaft (V. 7) noch stark präsent sind. Die Proklamation der Gottesherrschaft integriert zwei Momente, die „wesentlich und in ihrer Vollendung etwas Zukünftiges ist, ja die Zukunft ist, die aber auch schon in der Gegenwart, indem sie jetzt ausgerufen und zugesagt wird, erfahren werden kann“<sup>372</sup>. Die Probleme und Hindernisse täuschen nicht über die Nähe und Präsenz der Gottesherrschaft hinweg.

„Sodom und Gomorra“ fungieren in zeitgenössischer wie auch bereits in antiker Literatur als sprichwörtliche Standardbeispiele und werden von den Städten der Umgebung biblisch am öftesten bezeugt (sechsenddreißig Mal). Sodom begegnet bei den Synoptikern insgesamt fünfmal (Mt 10,15; 11,23.24; Lk 10,12; 17,29), „Sodom und Gomorra“ lediglich einmal (Mt 10,15). In der biblischen Tradition wurden diese Städte aufgrund des Bruches des Gastschutzrechtes mit Unheil identifiziert (Gen 13,13; 18,20; 19; Deut 19,22ff). Die Städte sind Symbol für Destruktion. Innerbiblisch fungierte bereits „im alttestamentlichen Sprachgebrauch das Gericht über Sodom und Gomorrha als Exempel für vernichtende Strafe: Jes 1,9; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40 (vgl. Röm 9,29; 2 Ptr 2,6)“<sup>373</sup>. Der „Tag des Gerichts“ wirft seinen Schatten nicht ausschließlich auf einzelne Menschen, sondern auf ganze Orte und Städte, deren Verhalten zu den Boten und der Botschaft das Geschehen determiniert. Die Jünger können Heil und Segen bringen, das Gericht hingegen nicht vollziehen.

---

<sup>371</sup> Mt sieht wie seine Vorlagen die Zurückweisung und Ablehnung der Boten und Botschaft als schuldhaft an, weshalb es am Ende zu einer Gerichtsverkündigung kommt.

<sup>372</sup> Gnllka: Mt I, 364.

<sup>373</sup> Wiefel: Mt, 194.

#### 4.5. Das Verständnis von Mt 10,5-15 vor dem Horizont von Propaganda und Mission

Das Gebot Jesu, zu Israel zu gehen (V. 6) ist geographisch insofern zu verstehen, als die Zwölf vorerst in Galiläa bleiben sollen, zumal sie sich nicht auf den „Weg zu den Heiden“ begeben, folglich nicht nach Tyrus und Sidon Richtung Norden und auch nicht in Richtung Süden in eine Stadt Samarias gehen sollen.<sup>374</sup>

Bei der Proklamation der Gottesherrschaft werden Vergangenheit und Zukunft zusammengezogen: „Die Ansage betrifft [...] die universale, weltumspannende, von Gott her auf uns zukommende, befreiende und rettende Herrschaft, die wesentlich und in der Vollendung etwas Zukünftiges ist, [...] die aber auch schon in der Gegenwart [...] erfahren werden kann.“<sup>375</sup> Gegenwärtig ist die Basileia im Moment der Proklamation selbst, wenn sie ausgesprochen und den Menschen zugesagt (V. 7a) wird. In der Verkündigung selbst realisiert sich ein Gutteil der Lehre (vgl. Mk 6,30 ↔ vgl. Mt 28,20) Jesu.

Mit den konkreten Anweisungen in V. 8 tritt Jesus Problemen entgegen, die einerseits die praktisch-menschliche Ebene widerspiegeln, andererseits auf eine tiefere Dimension des Menschseins verweisen. *Krankheit*, *innere Zerrissenheit* und *Tod* sind Ausdruck von Begrenztheit und Unerlöstsein. Der machtvolle Beistand des Herrn erschließt sich nicht nur im ethischen Anspruch für die Gemeinde, sondern gleichermaßen durch konkrete Heils- und Heilungserfahrungen.<sup>376</sup> Insofern ermöglicht eine therapeutische Kraft, die in der Vollmacht Jesu wurzelt, eine Erneuerung: „Die Befreiung von diesen Fesseln ist es in erster Linie, die die Erfahrbarkeit der nahen Herrschaft der Himmel dokumentiert.“<sup>377</sup>

Ebenso bedeutsam wie die verbale Verkündigung der Botschaft war die praktische Schlagkraft Jesu, dessen Wirksamkeit „als ‚Exorzist‘ und ‚Krankenheiler‘ unter der einfachen galiläischen Bevölkerung mindestens ebenso sehr Aufmerksamkeit und Begeisterung erweckt wie seine Predigt“<sup>378</sup>. Es bleibt zu erinnern, dass bei der Propaganda Realitätsveränderungen mittels Kommunikation auf subjektiver Ebene zu realisieren versucht werden, deren Medium nicht rein dinglich, sondern gleichermaßen symbolisch<sup>379</sup> ist. Der Vorteil symbolischer Kommunikation, die vermehrt auf die

---

<sup>374</sup> Vgl. Einzelauslegung zu V. 6.

<sup>375</sup> Gnllka: Mt I, 364.

<sup>376</sup> Vgl. Luz: Mt II, 93; Wiefel: Mt, 193.

<sup>377</sup> Gnllka: Mt I, 364.

<sup>378</sup> Hengel: Nachfolge, 73.

<sup>379</sup> Vgl. Bussemer: Propaganda, 30.

Lebenspraxis<sup>380</sup> zielt, ist, dass sich die Öffentlichkeit leichter formieren lässt und die Erinnerung an eine Handlung länger bestehen bleibt. Hinter der Konstitution von *verbaler* (V. 7: Verkündigung der Gottesherrschaft) und *symbolischer* (V. 8: Umsetzung auf praktischer Ebene durch Heilungen) Kommunikation steht gewollt oder ungewollt ein Propagandakonzept, das die beiden Hauptsäulen der Kommunikation in größtmöglicher Reichweite und *optimaler* Weise miteinander verknüpft. Diese werden anschließend entfaltet.

Der Unentgeltlichkeitsanspruch (V. 9) wurzelt in der Bevollmächtigung der Jünger durch Jesus und leitet über zu V. 10. „Umsonst“ lässt die Gabe der Jünger auf Jesus rekurrieren und darf ihrer Funktion entsprechend nicht zum Geschäft<sup>381</sup> degradiert werden. Ähnliche Gedanken finden sich bereits in 2 Kön 5,15f, bei Paulus (2 Kor 11,7) oder bei Rabbi Hillel im rabbinischen Schrifttum.<sup>382</sup> Die Unentgeltlichkeitsregel wird bei Mt in Bezug auf den Gelderwerb verschärft. Der synoptische Vergleich hat gezeigt, dass Mt entgegen seinen Vorlagen der Unentgeltlichkeitsregel die Trias Gold-Silber-Geld ergänzt. Die dreifache Betonung scheint keineswegs willkürlich gewählt zu sein, vielmehr dürfte der Evangelist von dem spezifischen Interesse geleitet sein, den Leser/innen zu verdeutlichen, wie harsch die Nachfolgekriterien sind. Damit wird die Dringlichkeit und Relevanz der Botschaft einerseits und der Boten andererseits erhöht sowie das Charisma dieser verschärft. Es geht weniger um den Besitz an sich, als vielmehr darum, sich nicht entschädigen zu lassen. „Die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft hängt von einem konsequenten, ihrer Botschaft entsprechenden Verhalten ab, daher sollen sie kein Geld verlangen.“<sup>383</sup> Weil auch im Folgevers (V. 10) vier selbstverständliche Reisegegenstände nicht gestattet werden, wird die Radikalität der Forderungen Jesu drastisch. Mit modernem Vokabular lässt sich dieses Phänomen als äußerste Form des sog. „Substandards“ beschreiben, gerade weil ihnen nicht wenig, sondern weniger als wenig gestattet war (vgl. V. 10). Der Text integriert damit korrigierende Handlungsanweisungen, welche Hinweis auf eine propagandistische bzw. missionarische Praxis geben: „Die Jünger konnten annehmen, dass die meisten Menschen, auf die sie treffen würden, von Jesus und seiner Botschaft schon gehört haben dürften – weil Jesus in dem

---

<sup>380</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 11.

<sup>381</sup> Vgl. Sand: Mt, 220.

<sup>382</sup> Vgl. Luck: Mt, 126: Das Gesetz von Ursache und Wirkung bestimmt vor allem das jüdische Denken und ist daher auch im frühen Christentum als Voraussetzung zu sehen (vgl. Gal 6,7f.), mitunter auch dann, wenn es durchbrochen wird (5,38f). Die Jünger und Apostel (insbesondere Paulus) haben „ihren Auftrag als Weitergabe der empfangenen Gabe verstanden und sich auch so verhalten“ (vgl. 1 Kor 9,3-18), weil daran die Glaubwürdigkeit der Arbeit hängt. Zum Ausdruck kommt die Pflicht zur Fürsorge der Wanderboten in der Didache, wonach jene, die nach Geld fragen, als falsche Propheten dargestellt werden (vgl. Did 11,5f.).

<sup>383</sup> Lohmeyer: Apostelbegriff, 368.



Ort schon gepredigt hat, weil die Einwohner Jesus aufgesucht hatten [...], oder weil sie von ihm gehört hatten.“<sup>384</sup> Da Jesus Anweisungen gibt, von denen sich die Jünger für ihre Aktivitäten in den Häusern, Städten und Dörfern leiten lassen sollen, kann m.E. konstatiert werden, dass er selbst im Rahmen seiner Verkündigungs- und Propagandaarbeit bereits Erfahrungswerte gesammelt hat. Das wiederum engt den spekulativen Spielraum auf zwei mögliche Szenarien ein. Erstens könnten die konkreten Anweisungen für ein spezifisches Land (vgl. Mt 10,5f) gegolten haben, was jedoch unwahrscheinlich ist, da sich diese Möglichkeit nur im Mt Sondergut anbietet. Der synoptische Vergleich der Aussendungsreden bringt den exegetischen Befund mit sich, dass jener Interpretation der Vorzug einzuräumen ist, „die aus den Einzelheiten der Anweisungen Jesu folgert, dass diese ganz offensichtlich für eine, zeitlich begrenzte Missionstätigkeit gemeint waren (vgl. Lk 22,35-38)“<sup>385</sup>. Darauf basierend könnte es sich zweitens bei diesen Anweisungen um das bestmögliche Verhalten bei jeglicher Propagandaarbeit handeln, das Jesus seinerseits aufgrund praktischer Eigenerfahrungen zu reflektieren und optimieren wusste. Es ist unwahrscheinlich, dass Jesus seine Anweisungen, die sich im Kern<sup>386</sup> sehr konkret ausgestalten, aus der Luft greift. Blickt Jesus auf gute Erfahrungen zurück, so besteht die Möglichkeit, seinen Jüngern ein ebensolches Verhalten in der Rede zu empfehlen und schlechte Erfahrungen können möglicherweise bereits als Korrektiv verankert sein. Mit Blick auf die V. 14f muss dies jedoch nicht zwingend der Fall sein.

Jesus präzisiert die Anweisungen, um die Jünger auf kommende Gefahren, die sich äußerlich in den ihnen begegnenden Menschen und innerlich in überschwänglichem Wohlstand manifestieren konnten, hinzuweisen. Denn niemand kann nach Mt ein Armutsverständnis verkündigen, der für Nahrung, Schuhwerk und Kleidung vorgesorgt hat.<sup>387</sup> Die Bedürfnislosigkeit gibt zugleich Zeugnis für die Glaubwürdigkeit der Botschaft. Offensichtlich forderte Jesus seine Jünger heraus, indem er sie in radikaler Weise aussandte. Die Kriterien dieser Aussendungsworte dürfen jedoch nicht verallgemeinert werden, zumal Jesus geheilten Kranken oder galiläischen Frauen, die ebenfalls zu seinem Gefolge zählten, solche Bedingungen nicht auferlegte<sup>388</sup> wie den Zwölf bei der Aussendungsrede. Damit wird eine Differenz zwischen schlicht

---

<sup>384</sup> Schnabel: Mission, 294.

<sup>385</sup> Ebd., 295.

<sup>386</sup> Vgl. unter 4.3.2. Synoptischer Vergleich: Der Kern des Auftrags findet sich sowohl bei Mk, als auch in Q: die Proklamation der Basileia (Q), der Heilungsauftrag (Q), die Unentgeltlichkeitsregel (Mk, Q), das Ausrüstungsverbot (Mk, Q), die Anweisungen für Haus, Dorf und Stadt (Mk, Q) sowie vorausblickend mögliche Konsequenzen (Mk, Q).

<sup>387</sup> Vgl. Luz: Mt II, 95f.

<sup>388</sup> Vgl. Hengel: Nachfolge, 82f.

*allgemeinem Gefolge* Jesu und *speziell ausgesandten Boten* ersichtlich: „Die Härte der Forderung Jesu gegenüber dem von ihm persönlich berufenen ‚Nachfolger‘ erklärt sich dagegen allein aus dessen Bestimmung zum Dienst für die Basileia, der in keiner anderen Weise zu geschehen hatte, als Jesus selber wirkte [...].“<sup>389</sup> Das drastische Moment des Lebensstils der Jünger kann in seiner Radikalität besser verstanden werden, wenn wir davon ausgehen können, dass viele von ihnen in wirtschaftlich geordneten Verhältnissen gelebt haben. Indem sie als Jünger aus den geordneten Verhältnissen herausgerissen wurden und nun in vollkommener Mittellosigkeit lebten, folgten sie nicht nur der Weisung Jesu, sondern vermutlich ihm selbst: „Die Jünger, die mittellos und auf Hilfe angewiesen leben, sind gleichsam eine Erläuterung der von Jesus und ihnen verkündeten Gottesherrschaft.“<sup>390</sup> Dadurch sind sie als Jünger in ihrer Botenfunktion Mitarbeiter der Verkündigung (V. 7) sowie des Heilungsauftrags (V. 8) und als solche fügen sie sich dem Rahmen eines größeren Ganzen, eines tragfähigen Proklamationskonzeptes. Zu betonen bleibt, dass Nachfolge nicht als Anschluss an eine bedingungslose Schicksalsgemeinschaft und auch nicht in Analogie zu dem rabbinischen Lehrer-Schüler-Verhältnis zu sehen ist, zumal Jesus nur einige wenige Jünger um sich scharte, sondern sich letztendlich nur aus dem Ausdruck dieser messianischen Vollmacht<sup>391</sup> erklären lässt:

„Daß Mt die Ausgesandten als Missionare versteht, läßt sich an der Voranstellung der Verkündigungs- und Heilungstätigkeit erkennen, die nicht mehr den ursprünglichen eschatologischen Akzent hat, sondern wegen der Parallele zum Wirken Jesu als innergeschichtliche Aufgabe erscheint.“<sup>392</sup>

Jesu Forderungen an seine Jünger sind demzufolge weniger Ausdruck des Selbstverständnisses dieses Jünger-Seins als vielmehr Forderungen eines spezifischen Auftrags. Bei dieser rigorosen Radikalität ging es offenbar ein Stück weit darum, bei den Adressaten rein äußerlich durch äußerste Maßnahmen einen starken Eindruck zu hinterlassen, wenngleich die Radikalität auch (wie als Konsequenz der Nichtannahme in V. 14: Staub abschütteln) „Gefahren und [...] Konflikte ein[bringt]“<sup>393</sup>.

Nicht zufälligerweise bringt der Evangelist entgegen seiner Vorlagen das Haus in das Zentrum seiner Anweisungen (vgl. V. 12-14). Im Rahmen seiner Praxis als Wandercharismatiker spielte das Haus eine entscheidende Rolle (vgl. Jesu Hausbesuche

---

<sup>389</sup> Ebd., 83.

<sup>390</sup> Gnllka: Jesus, 177.

<sup>391</sup> Vgl. Hengel: Nachfolge, 97f.

<sup>392</sup> Lohmeyer: Apostelbegriff, 369.

<sup>393</sup> Gnllka: Jesus, 171.

in 9,10; 10,12-14; 17,25): „Die Missionare suchten ein Haus an einem Ort als Missionsstützpunkt aus, in dem sie versorgt wurden.“<sup>394</sup> Die propagandistische Aktivität beginnt nicht an öffentlichen Plätzen, sondern im Haus, von wo aus weitergezogen wird. Statt zu bleiben, wo sich eine Unterkunft findet, zielt das jesuanische Propaganda- bzw. Missionskonzept darauf ab, dorthin zu gehen, wo die Proklamation des Gottesreiches positive Aufnahme fand bzw. findet: „In Matthew we are reading about itinerant ministry in evangelized communities rather than about itinerant ministry in unevangelized communities.“<sup>395</sup> Demgegenüber bleibt zu bedenken, dass wohl die gesamte Region noch nicht mit der Botschaft in Kontakt gekommen war und die Jünger auch solchen Menschen gegenüberzutreten mussten, die weder von Jesus noch von der Reich-Gottes-Botschaft gehört hatten.

Wie Jesus in Häuser einkehrt und aufgenommen wurde, so sollen auch die Jünger bei ihrer Reise durch Galiläa mit der Aufnahme durch die Dorf- und Stadtbevölkerung rechnen. Unbestritten ist, dass die Hausmission in der urchristlichen Missionspraxis eine wesentliche Rolle spielte. „Es lässt sich denken, daß das Auffinden eines solchen Hauses nicht immer unproblematisch war, vor allem wenn man an Orten missionierte, an denen die christliche Botschaft noch nicht verkündet worden war.“<sup>396</sup> „Wert/ würdig sein“ ist nicht schon von vornherein mit der Aufnahme der Botschaft gleichzusetzen: „Jesus’ message in 10.12-13 is that the disciples can expect one of two possible receptions and that they must therefore be prepared to make one of two possible responses.“<sup>397</sup> Dies entspricht einem Kalkül, das bereits zuvor jene Varianten erwägt, die erstens in Betracht kommen, und deren Ziel zweitens entsprechend des Propagandabegriffs die Ver- bzw. Änderung mittels Werbung ist.<sup>398</sup> Sofern die Werbung scheitert, werden in den V. 12-13 bereits Konsequenzen veranschlagt. Anstatt dort zu bleiben, wo die Proklamation der Basileia noch überhaupt kein Gehör gefunden hat, sollen sich die Boten an Haushalte und Orte wenden, wo das Evangelium bereits Rezeptionsfrüchte getragen hat. Dort zu bleiben fügt sich damit einer propagandistischen Intention, welche der Annahme dreier vorteilhafter Szenarien Vorschub leistet:

“It would cut the time spent looking for lodging (which would increase every time one moved); and it would cancel the suspicion that the disciples want to take as much as possible from as many as possible. Further, to be content with the place one has stayed in and to refrain from moving to a better place prevents the

---

<sup>394</sup> Lohmeyer: Apostelbegriff, 368.

<sup>395</sup> Davies/Allison: Mt II, 175.

<sup>396</sup> Lohmeyer: Apostelbegriff, 368.

<sup>397</sup> Weaver: Discourse, 87.

<sup>398</sup> Vgl. Goodman: Mission, 4; Reinbold: Propaganda, 8f.

making of invidious comparisons between households, which can only result in dissensions.“<sup>399</sup>

Dahinter steht m.E. ein breites Konzept des sukzessiven Fortschreitens und Fortschritts, das auf konkreten propagandistischen Überlegungen basiert, da vordergründig zunächst die persönliche Kontaktaufnahme steht, der erst anschließend ein größerer Rahmen folgen darf. Dies legt auch der Aufbau der Perikope nahe, zumal den Anweisungen zu Haus und Ort (V. 12-13) jene über die Stadt erst am Ende (V. 14) folgen. Zu große Schritte sollen nicht gemacht werden: „Der Oikos [Haushalt] ist so gesehen das vorläufige Nahziel der Mission; die Hausgemeinschaft Ausgangs- und Sammelpunkt für das Endziel, die Stadt- bzw. Dorfmission. Die Hausmission stellt die erste Stufe der Verkündigung von Person zu Person dar.“<sup>400</sup> Diese erste Stufe wird dem Unterbegriff der Propaganda, nämlich der *Mund-* bzw. *Flüsterpropaganda* gerecht, die an sich wertneutral – nicht i.S. einer Manipulation – ist, im Dienst eines größeren Prozesses steht und als Vorstufe mehrdimensional, reflexiv und insbesondere prozessual<sup>401</sup> zu verstehen ist.<sup>402</sup> Wie in einer zweiten Etappe der propagandistische Gedanke weitergetragen wird – ob von Person zu Person bzw. Haus zu Haus oder durch freie öffentliche Predigt (z.B. auf Straßen, Marktplätzen, etc.) – bleibt unklar. In jedem Fall soll das Haus „*Missionsstützpunkt*“<sup>403</sup> bzw. „Ausgangsbasis und Stützpunkt ihrer Verkündigungstätigkeit für die in der ‚zweiten Stufe‘ folgende Stadtmission werden“<sup>404</sup>. Allerdings ist Vorsicht geboten, die Anweisung nicht überzuinterpretieren, zumal von Anweisungen bezüglich einer weiteren konkreten Verkündigungstätigkeit eindeutige Hinweise im Text fehlen.<sup>405</sup> Diese Stufe von der Haus- zur Stadtpropaganda stellt eine alte urchristliche Strategie dar, zumal man davon ausgehen können wird, dass sich die Jesusbewegung von Kafarnaum aus als Mittelpunkt des gemeinschaftlichen Lebens entwickelt hat.<sup>406</sup> Als Mitarbeiter Jesu hatten die Jünger vordergründig an der Verbreitung der Reich-Gottes-

---

<sup>399</sup> Davies/Allison: Mt II, 175.

<sup>400</sup> Gehring: Hausgemeinde, 104.

<sup>401</sup> Vgl. Gries: Ästhetik, 13f.

<sup>402</sup> Welche Ausmaße die Mundpropaganda angenommen haben, ist aus dem Text nicht mehr zu entnehmen, zumal der Evangelist das nicht mehr reflektiert und auch nicht seinen primären Intentionen entspricht. Möglicherweise kam es aber mit Gehring: Hausgemeinde, 104ff, zu *Gemeindebildungen*.

<sup>403</sup> Lohmeyer: Apostelbegriff, 368.

<sup>404</sup> Gehring: Hausgemeinde, 106.

<sup>405</sup> Weder auf die konkrete Rolle des Hausvorstands, noch auf die darauf gewünschte Reaktion der Boten wird in der Aussendungsrede eingegangen. So m.R. auch Schnabel: Mission, 296.

<sup>406</sup> Vgl. Gehring: Hausgemeinde, 104ff: Hier wird terminologisch weniger von Haus- bzw. Stadtpropaganda, als vielmehr mit Gehring: Hausgemeinde, 104, von „Haus- und Stadtmission“ gesprochen. Es besteht kein berechtigter Grund zur Annahme, dass sich dieses propagandistische Konzept erst nachösterlich entwickelt hat.

Botschaft mitzuwirken.<sup>407</sup> Die Hausgemeinde ist vermutlich ein erster Schritt zur Gemeindebildung, denn „die vorösterliche Hausmission, wie Jesus und seine Jünger sie praktizierten, [war] der Ansatz für die nachösterliche Hausmission und Bildung von Gemeinden“<sup>408</sup>.

Jesu Aussendung der Jünger sieht zusammengefasst keineswegs einen zentripetalen Gedanken vor, der die Jünger in ihrer Tätigkeit und Funktion auf ihr Dasein beschränkt. Hinter der Rigorosität der Jüngernachfolge und der diese übersteigenden Konkretisierung in der Aussendung kann durchaus ein Konzept verortet werden, das sich nicht auf die reine Präsenz beschränkt, sondern sehr zentrifugale Züge annimmt. Bereits grammatisch wird die Initiative seitens der Jünger durch die imperativische Formulierung nahe gelegt: „It is the disciples themselves who are to take initiative while those to whom they have gone in ministry merely respond.“<sup>409</sup> Da die Fragen nach dem *Wo* (allgemein in V. 5-6: Israel; konkret: V. 11-15: Haus-, Dorf- und Stadtanweisungen), *Was* (V. 7-8: Verkündigung und Heilung) und *Wie* (V. 9-10: die konkreten Botenanweisungen, die bei den Adressaten Rezeptionsspuren hinterlassen werden/ sollen) allesamt ausreichend beantwortet werden können, handelt es sich keineswegs um bloß (passive) Präsenz der Jünger. Darüber hinaus bringen die Haus-, Orts- und Stadtregeln (V. 11-15) ein klares Konzept propagandistischer Tätigkeit zum Ausdruck, weil dahinter Züge einer Strategie stehen, die in letzter Konsequenz auf eine Gemeindebildung<sup>410</sup> abzielen. Wenngleich die finalen Überlegungen zur Haus- und Stadtmission durchaus spekulativ wirken, so stehen hinter den Anweisungen (V. 11-15) konkret-praktische Überlegungen, die eine Aufnahme und Nichtaufnahme sowie die von den Boten zu tragenden Konsequenzen erwägen. Zumindest kann hinter den „Hausregeln“ die Prämisse für jegliche weitere Propaganda wahrgenommen werden, da die Boten in materieller Hinsicht Quartier, Unterhalt, Verpflegung erhielten und eine Tischgemeinschaft mit den zu bekehrenden Personen bildeten. Die Boten sollen durch das Unterhaltsrecht, das sich auf die in der Antike hochgeschätzte Gastfreundschaft stützt,<sup>411</sup> keine andauernde Absicherung erhalten, sondern in Analogie zur Verkündigung Jesu einzig von der Glaubwürdigkeit der Botschaft abhängig sein. Im Haus einer würdigen Person wird schließlich die materielle

---

<sup>407</sup> Vgl. Hengel: Nachfolge, 80ff. – Anhand der Unableitbarkeit des Logions in Mk 8,21f, das den Bruch mit der Familie thematisiert, kann dieser als Ursprung des Nachfolge-Ethos und damit auf Jesus selbst zurückgeführt werden.

<sup>408</sup> Gehring: Hausgemeinde, 109.

<sup>409</sup> Weaver: Discourse, 89.

<sup>410</sup> Vgl. Gehring: Hausgemeinde, 108ff.

<sup>411</sup> Vgl. Lohmeyer: Apostelbegriff, 368.

Diskrepanz ausgeglichen, die durch die Ausrüstungsregel vorgegeben war.<sup>412</sup> Das topographisch vernetzende Denken impliziert mit der Hausgemeinschaft letztlich einen Sammelpunkt bzw. Versammlungsraum für weitere neue Hausgemeinschaften, welche die Stadt als Endpunkt propagandistischer Verkündigungstätigkeiten zum Ziel haben.<sup>413</sup> Die Gruppe, die Jesus aussendet, weist stark partikularistische Tendenzen auf (vgl. V. 5b.6). Da es sich bei den V. 5-6 um Sondergut des Evangelisten (und weniger um Q<sup>Mt</sup>) handelt, müssen die beiden Verse unabhängig von den Folgeversen für sich ausgelegt werden. Ihr geht es bei „verlorenen Schafen des Hauses Israels“ (V. 6) nicht um einen verlorenen Teil innerhalb Israels, sondern um Israel bzw. die Juden insgesamt.<sup>414</sup> Die Abgrenzung von Heiden und Samaritanern zeigt, dass Mt mit dieser Aussage das jüdisch besiedelte Palästina intendiert und das ländliche Gebiet (vgl. Dörfer und Städte in gleicher Weise in V. 11ff) im Blick hat.<sup>415</sup> Reinbold geht davon aus, dass hinter Mt 10,5-6.23 eine Gruppe zum Vorschein kommt, „die von der Werbung unter den Samaritanern (vgl. Apg 8,4ff.) und den Heiden weiß, diese aber ablehnt. Die Grenzen des auserwählten, jetzt ‚verlorenen‘ Volkes dürfen nicht überschritten werden, anderenfalls, so darf man ergänzen, droht der Identitätsverlust“<sup>416</sup>. Plausibler als eine strikte Ablehnung hinter V. 5b.6 scheint die Unreife der Jünger für die Aufgabe bei den Samaritanern. Den „Sitz im Leben“ dieses Israelwortes (10,5f) sieht Theißen in jenen Kreisen, die auf dem Apostelkonzil als Träger der Israelmission auftraten, insbesondere Petrus und seine Gruppen. In jedem Fall entspricht diesem Bild urchristlicher Wandercharismatiker die Tatsache, dass sich diese Gruppierung Israel verpflichtet wusste.<sup>417</sup> Hinter diesem Logion dürfte ein partikularer Teil der Jüngerbewegung – vermutlich urchristliche Wandercharismatiker – stehen, der in seinem Selbstverständnis eine strikte Naherwartung hegt und die Proklamation streng auf Israel (V. 6) richtet. Diese Jüngerbewegung agiert, wie gezeigt werden konnte, sehr zentrifugal und versucht darüber hinaus nicht nur weitere Christen in ihrem Glauben zu bestärken, sondern Andersgläubige von der Basileia zu überzeugen. Für den Fall der Nichtaufnahme der Boten werden Konsequenzen (vgl. V. 14: „... schüttelt den Staub von euren Füßen“; V. 15: der Vergleich mit „Sodom und Gomorra“) erläutert. Insofern werden die Nichtaufnahme der Boten und deren Botschaft ins Kalkül gezogen, wenngleich nicht von vornherein davon ausgegangen wird. Dies lässt unweigerlich auf eine gezielte Form der

---

<sup>412</sup> Vgl. Weaver: Discourse, 86.

<sup>413</sup> Vgl. Gehring: Hausgemeinde, 113.

<sup>414</sup> Vgl. Luz: Mt II, 90.

<sup>415</sup> Vgl. Theißen: Lokalkolorit, 58f.

<sup>416</sup> Reinbold: Propaganda, 237.

<sup>417</sup> Vgl. Theißen: Lokalkolorit, 60.

Propaganda schließen. Unter zusätzlicher Berücksichtigung der zentrifugalen Dimension dieser Tätigkeit und dem gezielt propagandistischen Konzept kann bei der Aussendungsrede in 10,5-15 von Mission gesprochen werden.

## 5. Die Worte des Auferstandenen (Mt 28,16-20)

### 5.1. Text und Textkritik

Der vorliegende Text folgt NA<sup>27</sup>:

28<sup>16</sup> Οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,

<sup>17</sup>καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν.

<sup>18</sup>καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων, Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς.

<sup>19</sup>πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,

<sup>20</sup>διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Die Übersetzung folgt dem Münchener Neuen Testament (MNT):

28 <sup>16</sup>Die elf Schüler aber gingen in Galilaia auf den Berg, wohin sie Jesus bestellt hatte, <sup>17</sup>und schauend ihn, huldigten sie (ihm), andere aber zweifelten. <sup>18</sup>Und hinzukommend redete Jesus mit ihnen, sagend: <sup>18</sup>Gegeben wurde mir alle Vollmacht im Himmel und auf [der] Erde. <sup>19</sup>Gehend nun, macht zu Schülern alle Völker, taufend sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, <sup>20</sup>lehrend sie, alles zu bewahren, wie viel ich euch geboten habe; und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.

### V. 17

NA<sup>27</sup> lässt in V. 17 αὐτῷ aus, das in den Codices Alexandrinus, W Θ, in der Majuskel 074 und im Mehrheitstext vorkommt sowie in den Minuskeln 0148, in den Minuskelfamilien 1 und 13 (f<sup>1.13</sup>) und dem Mehrheitstext. Die Lesart αὐτον bieten die Minuskeln 28, 700, 1241 und andere. Den ursprünglichen Text bezeugen der Codex Sinaiticus, der Codex Vaticanus als textkritisch bedeutendste Majuskel und der D-Text sowie die Minuskel 33 und die altlateinische Vulgata. Textkritisch ist der vorliegenden



Textfassung aufgrund der äußeren Belege in unterschiedlichen Textfamilien der Vorzug einzuräumen.

## V. 18

In V. 18 bietet der Codex D für οὐρανῶ die Lesart οὐρανοῖς. Der Codex D hat aus textkritischem Gesichtspunkt keine allzu gute Qualität: „Diese Textform (besonders in der Fassung von D) liebt die Paraphrase und nimmt Umstellungen und Korrekturen vor.“<sup>418</sup> Nach äußeren Kriterien ist der vorliegenden Lesart der Vorzug einzuräumen.

Eine Auslassung des Artikel τῆς erfolgt im Codex Alexandrinus, in den Majuskeln O W Θ und im Codex Sinaiticus sowie in den Majuskeln 074 und 0148<sup>vid</sup> (als nicht ganz sichere Lesart), in den Minuskelfamilien 1 und 13 und im Mehrheitstext. Demgegenüber wird der vorliegende Text vom Codex Vaticanus, Codex D, der Minuskel 892 und wenigen anderen bezeugt. Den äußeren Kriterien zufolge bleibt der Befund vage, zumal sich die textkritisch relevanten Codices gegenüberstehen. Der Artikel τῆς (B, D u.a.) ist vermutlich in Anlehnung an den mt Sprachgebrauch nachträglich hinzugefügt worden.<sup>419</sup>

Die Einfügung: „wie der Vater mich sandte so sende ich euch“ lesen die Majuskel Θ und wenige andere sowie die syrische Peschitta. Die Einfügung dürfte am ehesten auf den Paralleleinfluss aus Joh 20,21 zurückzuführen sein.

## V. 19

Die Textvariante vuv in V. 19 als „*Gehet jetzt*“ lesen als wichtigste Textzeugen Codex D und mehrere altlateinische Handschriften und wird von manchen Handschriften anstelle des textkritisch besser bezeugten οὐν gelesen. Die Majuskeln B W Δ Θ 074, die Minuskelfamilie 1 wie auch die Minuskeln 33. 565. 892. 1241 und andere Minuskeln sowie die gesamte syrische, sahidische, mittelägyptische und in einer Teilüberlieferung die bohairische Überlieferung lesen οὐν. Eine Auslassung des Partikels und als bloßes „*Gehet*“ wird in den Codices Sinaiticus, Alexandrinus, die Majuskel 0148<sup>vid</sup> sowie in der Minuskelfamilie 13, dem Mehrheitstext und in einer Teilüberlieferung der bohairischen Überlieferung geboten. Das stärkste Gewicht kommt m.E. der Variante οὐν zu und sollte daher entsprechend als ursprünglich gelesen werden.

Einen Tempuswechsel in V. 19 (βαπτισαντες) lesen die Codices Vaticanus und D. Inneren Kriterien zufolge ist die lectio difficilior geltend zu machen, da eine Angleichung

---

<sup>418</sup> Egger: Methodenlehre, 50.

<sup>419</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 429.

an den Aorist von μαθητεύσατε erfolgt und es sich damit um eine stilistische (Vergangenheitstempus klingt besser als die passive Form) Verbesserung handeln dürfte.

## V. 20

Für die Wörter μεθ' ὑμῶν εἰμι erfolgt im Codex Sinaiticus und D eine Umstellung, vermutlich um ἐγὼ εἰμι lesen zu können und die Syntax zu ordnen.

Als Buchschluss fügen der Codex Alexandrinus mit Korrektur sowie die Majuskel Θ, die Minuskelfamilie 13, der Mehrheitstext, mehrere altlateinische Handschriften, die gesamte syrische Überlieferung und Teilüberlieferungen der bohairischen Überlieferung αμην hinzu. Der vorliegende Text findet sich im Codex Sinaiticus, im Codex Alexandrinus in der ursprünglichen Lesart im Codex Vaticanus, D W 074 der Minuskelfamilie 1 der Minuskel 33 und wenigen anderen Lektionaren, wie auch in der altlateinischen Vulgata, der sahidischen, mittelägyptischen und in einer Teilüberlieferung der bohairischen Überlieferung. Der Wert der Handschriften bürgt für den vorliegenden Text von NA<sup>27</sup>. Ähnlich anderen und in Anlehnung an neutestamentliche Schriften dürfte αμην später eingefügt worden sein und nicht die ursprüngliche Lesart sein, zumal es eher dem liturgischen<sup>420</sup> Gebrauch des Evangeliums entstammt.

Insgesamt gesehen ist der Text Mt 28,16-20 gut bezeugt. Die Textschwankungen in den unterschiedlichen Handschriften sind gering und die vorliegenden Varianten sind eher geringfügig, sodass für das Textverständnis auf semantischer Ebene keinerlei Probleme resultieren.

---

<sup>420</sup> Vgl. Gnllka: Mt II, 510; Davies/Allison: Mt III, 686.

## 5.2. Synchrone Textuntersuchung

### 5.2.1. Kontext: Abgrenzung und Gliederung

Diese Perikope gilt als Übergang vom irdischen Jesus zur Kirche<sup>421</sup> und bildet den Abschluss des Ev. Die Verse 16-20 des letzten Kapitels bilden formal und inhaltlich eine Einheit.<sup>422</sup> Eigenheiten des Mt in Bezug auf Wortwahl, Stil und theologische Motive lassen sich erkennen.<sup>423</sup> Eine Gesamtgliederung für das MtEv wurde oftmals unternommen, erweist sich m.E. meist im Detail nicht als stimmig. Bei Versuchen einer Großgliederung des MtEv wird gerne von einem *Modell der fünf Reden* – in Analogie zu den Büchern des Pentateuchs – ausgegangen, die zwar inhaltlich nur rudimentäre Beziehungen zueinander aufweisen, jedoch formal mit einer gleichlautenden Schlussphrase enden.<sup>424</sup> Am stärksten überzeugt m.E. das von Jochim Gnilka schlicht vorgestellte Modell:

|             |                                   |
|-------------|-----------------------------------|
| 1,1-4,16    | Vorgeschichte                     |
| 4,17-16,20  | 1. Hauptteil                      |
| 16,21-26,46 | 2. Hauptteil                      |
| 26,1-28,20  | Passion und Ostern <sup>425</sup> |

Damit soll das Sprach- und Kompositionsgeschick des Evangelisten weniger geschmälert, als vielmehr die Komplexität und der Ruf des systematischen<sup>426</sup> Evangelisten auf einen schlichten Punkt gebracht werden. Dass Mt sein Evangelium unter einen Spannungsbogen stellt, der sich vom Beginn des ersten bis zum Ende des letzten Kapitels legt, veranschaulicht das Verheißungswort (in 1,23 und 28,20): „Die Verheißung, daß Christus mit seinem Volk ist, rahmt das Gesamtwerk.“<sup>427</sup> Somit bildet die zu behandelnde Perikope den Abschluss der Passions- und Ostergeschichte (26,1-28,20) im MtEv, indem Mt „eine Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern zur

---

<sup>421</sup> Vgl. Trilling: Israel, 49.

<sup>422</sup> Vgl. Frankemölle: Jahwebund, 61; Kasting: Anfänge, 34f.

<sup>423</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 34.

<sup>424</sup> Aus den fünf großen Reden einen Aufbau für das gesamte Evangelium zu folgern, gelingt m.E. nicht. Insofern ist eine schematische *Einteilung in fünf ‚Bücher‘* ebenso wenig möglich, wie die Annahme *eines Zentrums-Modells* oder eines *mk Gliederungsmodells*, was den formalen Charakter der Akzentuierung unbeeinträchtigt lässt. Mit Luz: Mt I, 23ff und Gnilka: Mt II, 522ff.

<sup>425</sup> Gnilka: Mt II, 524; für den letzten Abschnitt siehe auch: Schnackenburg: Mt II, 253.

<sup>426</sup> Aufgrund der Ordnung seiner Stoffe nach sachlichen Gesichtspunkten und des Bemühens um die Zusammenstellung seiner Reden hat ihm diese Haltung einen solchen Ruf eingebracht. Vgl. Gnilka: Mt II, 524.

<sup>427</sup> Gnilka: Mt II, 523; vgl. auch bei Frankemölle: Jahwebund, insbes. 70f.

eindrucksvollen Schlußszene seines Ev<sup>428</sup> gestaltet, die sich inhaltlich (Betrugsversuch der Hohenpriester) von den vorherigen Versen sowie durch eine neuerliche Ortsangabe (Berg in Galilaia) klar abgrenzt. Auch inhaltlich erfolgt mit einem neuen Thema (Erscheinungserzählung) eine neue Akzentuierung. Durch die V. 16-18a stellt Mt die letzten Worte Jesu in V. 18b-20 in den „Zusammenhang seiner Passions- und Ostergeschichte“<sup>429</sup>. Die narrative Vorbemerkung, welche die Begegnung mit den Elf unter Berücksichtigung einer konkreten Personen- („die Elf“) und Ortsangabe („in Galiläa auf dem Berg“) schildert, versucht das Vorherige mit der Schlussszene zu verknüpfen,<sup>430</sup> ehe im zweiten Teil die Perspektive wechselt. Umfangmäßig nehmen die Jesusworte doppelt soviel Platz ein. Mit V. 18 erfolgt ein Wechsel der Perspektive, da Jesus als Akteur in den Mittelpunkt gerückt wird, und, mit V. 18b beginnend, ein umfangreiches Wort spricht. „Der Schlußabschnitt des Evangeliums ist also ein Jesuswort mit ausführlicher Einleitung. Entspricht das der Tendenz vieler mt Apophthegmen, so ist es doch am Schluß des Evangeliums besonders auffällig.“<sup>431</sup>

---

<sup>428</sup> Schnackenburg: Mt II, 253.

<sup>429</sup> Luck: Mt, 316.

<sup>430</sup> Vgl. Schnackenburg: Mt II, 288.

<sup>431</sup> Luz: Mt IV, 429.

### 5.2.2. Einzelgliederung der Perikope

Nach der Einleitung bietet Mt ein mehrgliedriges Herrenwort, das zugleich Abschiedswort ist. Der kurze, aber aufgrund theologischer Implikationen komplexe Text ist m.E. in zwei Teile<sup>432</sup> zu gliedern, deren inhaltliche Gewichtung im triadischen Jesuswort in den V. 18b-20 liegt:

| <b>Einleitung</b>  |  |
|--|--|
| <sup>16</sup> Die <b>elf Schüler</b> aber gingen in Galilaia auf den Berg,<br>wohin <b>sie Jesus</b> bestellt hatte, | Situations- u.<br>Ortsbeschreibung (Berg,<br>Galiläa; Jünger, Jesus) |
| <sup>17</sup> <u>und</u> schauend <b>ihn</b> , huldigten <b>sie</b> (ihm), <b>andere</b> aber<br>zweifelten.         | Proskynese   |
| <sup>18.a</sup> <u>Und</u> hinzukommend redete <b>Jesus</b> mit <b>ihnen</b> , sagend:                               | Jesus  |
| <b>Hauptteil: Apophthegma</b>  |  |
| <sup>18.b</sup> Gegeben wurde <b>mir</b> <i>alle</i> Vollmacht im Himmel und auf<br>[der] Erde.                      | (a) Vollmachtwort  |
| <sup>19.a</sup> Gehend nun, macht zu Schülern <i>alle</i> Völker,  |  |
| <sup>19.b</sup> taufend sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes<br>und des heiligen Geistes,                     | (b) Auftragswort   |
| <sup>20.a</sup> lehrend sie, <i>alles</i> zu bewahren, wie viel <b>ich</b> euch geboten<br>habe;                     |  |
| <sup>20.b</sup> <u>und siehe</u> , <b>ich</b> bin bei <b>euch</b> <i>alle</i> Tage bis zur Vollendung<br>des Aions.  | (c) Verheißungswort  |

<sup>432</sup> Mit Frankemölle: Mt II, 538; Trilling: Israel, 21ff; Davies/ Allison: Mt III, 676; Schnackenburg: Mt II, 288f.

a) V. 16-18a: Einleitung: Situationsbeschreibung

Die V. 16-17 stellen das Bindeglied zwischen Passions- und Ostererzählung und der folgenden kurzen Rede Jesu dar und dienen den V. 18-20 nicht nur als narrative Vorbemerkung: „Die Einführung stellt den Anschluß an das Vorhergehende dar, insofern der Auftrag, nach Galiläa zu gehen, erfüllt wird [...]“.<sup>433</sup> Hier erfolgt eine pointierte erzählende Einleitung von der neuerlichen Nachfolge der Jünger und der Erscheinung des Auferstandenen. Die Einleitung erfolgt aus der Perspektive der Jünger (V. 16: „Die elf Schüler aber gingen ...“) und inkludiert neben der zunächst allgemeinen Situationsangabe (V. 16) die Reaktion der Jünger auf das Erscheinen Jesu (V. 17). Vers 18a fungiert als Bindeglied und ist der Einleitung zurechenbar, zumal er einerseits noch nicht Jesuswort ist und durch die Parataxe „und“ gleichermaßen mit V. 17 und V. 16 verbunden bleibt.<sup>434</sup>

b) V. 18b-20: Jesuswort

Mit V. 18 kommt es zu einem Wechsel der Perspektive, da nun Jesus das Wort ergreift und in den Mittelpunkt tritt. Den V. 16-17 folgt mit den V. 18-20 ein umfangreiches Wort Jesu (*Apophthegma*<sup>435</sup>), welches sich in drei Segmente gliedert (s.o. unter Kontext). Der Struktur nach wird gerne die Trias „Präsentation – Proklamation – Akklamation“<sup>436</sup> in Gestalt von Vollmachtswort (V. 18b), Sendungswort (V. 19a-20a) und Beistandswort (V. 20b) zur näheren Formbeschreibung angewendet. Der innere Zusammenhalt des Jesuswortes wird durch das wiederholte „alle“ gewährleistet und unterstreicht den universalen Charakter des Jesuswortes.<sup>437</sup>

Mit V. 18b beginnt ein umfangreiches *Apophthegma*, welches sich inhaltlich und sprachlich aus drei Teilen konstituiert:

- a) V. 18b enthält in passiver Form bzw. in der Vergangenheitsform die Legitimation des Sprechers,
- b) V. 19-20a wird den Jüngern ein Auftrag in Präsens gegeben und
- c) V. 20b eröffnet mit der Verheißung in Präsens-Formulierung den Blick auf das Zukünftige.

---

<sup>433</sup> Gnllka: Mt II, 501f.

<sup>434</sup> So m.R. Davies/ Allison: Mt III, 676.

<sup>435</sup> Apophthegmata sind Wortüberlieferungen, deren Pointe immer ein Jesuswort in einem knappen Erzähl-zusammenhang bildet. Schnelle: Einführung, 104: „Dazu zählen Loggien, in denen Jesus [...] als Auferstandener von seiner Person spricht (Mt 28,18-20).“

<sup>436</sup> Wiefel: Mt, 494.

<sup>437</sup> Vgl. Davies/ Allison: Mt III, 677.

Die Struktur einer Dreigliederung des Apophthegmas wird durch die unterschiedlichen Tempora unterstützt, zumal V. 18b im Tempus der Vergangenheit in den V. 19-20a eine imperativische Formulierung folgt und in V. 20b mit einer im Präsens formulierten Verheißung den Abschluss findet. Der Sendungsauftrag in V. 19-20a besteht aus einem Imperativ (MNT: gehend; im Griechischen als Imperativ<sup>438</sup>) mit drei koordinierenden Partizipien, die in Form von zwei Partizipialsätzen (taufend sie ... [19b], lehrend sie ... [20a]) den Auftrag erläutern. Das Verheißungswort (V. 20b) ist ebenfalls im Präsens formuliert, durch die abschließende Wendung „alle Tage bis zur Vollendung des Aions“ erfolgt eine Öffnung auf die Zukunft hin.

### 5.2.3. Syntaktische und semantische Analyse

Zu Beginn der Perikope werden die Jünger als die elf Schüler und zugleich Handlungsakteure eingeführt, wobei Jesus als Souverän sie dorthin bestellt hat. Zunächst fällt im einleitenden V. 16 die Formel „Die elf Schüler aber gingen ..., wohin sie Jesus bestellt hatte“ auf, die für den mt Sprachgebrauch nicht ungewöhnlich ist, zumal es sich um die „im MtEv vielfach belegte, aus der Heiligen Schrift rezipierte ‚Ausführungsformel‘ (s. zu 1,24; 21,6; 26,19; 28,15)“<sup>439</sup> handelt. In Kontrast zu den Ortsangaben in den V. 7 und 10, wo sich das Geschehen ebenfalls auf Galiläa<sup>440</sup> beschränkt, wird in V. 16 der Berg mit bestimmtem Artikel eingeführt, der im Kontext der Passions- und Ostergeschichte (Kap. 26-28) sonst nicht vorkommt.<sup>441</sup> Somit ist der Berg hier anaphorisch, weil sich das Bergmotiv an zentralen Stellen im MtEv findet (vgl. ab 4,8 16-mal im Ev). Im Verlauf der Einleitung – und auch im Jesuswort – werden die Jünger nur mehr durch Proformen (sie, andere) ersetzt bzw. angesprochen. Bereits in V. 16 wird Jesus als Hauptaktant eingeführt, in V. 17 als Proform ersetzt, ehe in V. 18a eine Renominalisierung und damit verbundene Schwerpunktsetzung erfolgt, welche die Leserrichtung stark auf das folgende Apophthegma lenkt.

<sup>438</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 429.

<sup>439</sup> Frankemölle: Mt II, 538.

<sup>440</sup> Im Rahmen der Ostergeschichte wird in 28,7.10 auf Galiläa verwiesen. Galiläa ist Ort abseits von Jerusalem, und zeigt sich oftmals im Evangelium durch Jesu Wirken, Heilungen und Lehre.

<sup>441</sup> Eigentlich müsste man von der Annahme ausgehen, dass der Berg, sofern er mit Artikel verwendet wird, bekannt ist. Dass der Berg im Kontext des Passionsabschnittes nicht vorkommt verweist eher darauf, dass es sich hier in erster Linie nicht um eine geographische Angabe handelt, sondern mit Frankemölle: Mt II, 539, um die „symbolische Bedeutung als Offenbarungsort“, also um keinen „x-beliebigen Berg, sondern um ‚den Berg‘“. Die stärksten Reminiszenzen wecken weder die Versuchung, noch die Verklärung, sondern der Berg der Bergpredigt, weil an beiden Stellen der Berg (vgl. Mt 5,1f und 28,16.20) mit dem Motiv der „Lehre“ gekoppelt wird.

Als Abschlussperikope hat Mt ein theologisches Herzstück am Ende des Ev positioniert, welches sich aus grammatischer Sicht gleichermaßen komplex gestaltet. Es finden sich wenig Konjunktionen: Die Parataxe „und“ (*καί*) bindet V. 17 und 18 an V.16. „Und“ ist im mt Sprachgebrauch im Vergleich zur Sprache und Stil des Mk ein selten verwendetes Wort; umso stärker ist wohl die Bedeutung hier: „Statt *καί* setzt Matthäus öfter *τότε*.“<sup>442</sup> Die Leserlenkung „Und hinzukommend redete Jesus mit ihnen, sagend ...“ der Redeeinleitung in V. 18a ist durchaus von Bedeutung. „Hinzukommen bzw. herzutreten“ findet sich im MtEv 51-mal, davon 40-mal redaktionell, meist zu Satzbeginn.<sup>443</sup> Als auffällig erweist sich, dass „es bis auf zwei Stellen immer die Jünger, Bittsteller und andere sind, die zu ‚Jesus‘ ‚herzutreten‘, um von ihm Erklärungen und Hilfe zu erhalten“<sup>444</sup>. Neben diesem Phänomen erfolgt bei Mt durch das Verbum „sagend“ stets eine formelhafte, oft redaktionelle Einführung von Zitaten. Partizipialkonstruktionen dienen ihm als Überleitung und zur Straffung von nebengeordneten Handlungen. Die Partizipien aus den V. 19 und 20 verweisen aufeinander, wodurch sich der V. 19 (gehend, taufend) nicht von V. 20 (lehrend) trennen lässt.<sup>445</sup> In V. 20b wird mit der Wendung „alle Tage bis zur Vollendung des Aions“ die Erzählzeit (wie auch in 10,22f; 24,6.9.14; 26,13) durchbrochen<sup>446</sup> und der Blick auf das Kommende ausgeweitet.

Vereinzelt wird bei der Vollmachtsfrage die passive Form „gegeben ist mir ...“ auch im Vergangenheitstempus „gegeben wurde mir ...“ übersetzt.<sup>447</sup> Die Vollmachtsübertragung referiert in jedem Fall – auch in passiver Formulierung – auf einen in der Vergangenheit liegenden Vorgang, wenngleich der Zeitpunkt ungenannt bleibt. Der/die Leser/in wird dabei auf verschiedene Aspekte und Zeitpunkte der Vollmacht verwiesen: Jesu Vollmacht bei der Lehre (7,29), der Sündenvergebung (9,6.8) sowie bei der Jüngerbeauftragung und dem Auftrag, Menschen zu heilen (10,1). In exklusivster und extensiver Weise klingt die Vollmachtsübertragung in 11,27 an.<sup>448</sup>

Vor allem durch das Attribut bzw. die universale Formulierung *alle(s)* wird dem Jesuswort eine Gesamtkohärenz (V. 18b.20a.20b) verliehen und hat zudem eine rhetorische Wirkung, da die topographischen und temporalen Grenzen („alle Vollmacht“,

---

<sup>442</sup> Reiser: Sprache, 57.

<sup>443</sup> Vgl. Luz: Mt I, 49.

<sup>444</sup> Frankemölle: Mt II, 542.

<sup>445</sup> Frankemölle, Jahwebund, 45, verweist auf die damit verbundene theologische Implikation, dass nämlich Taufe und Lehre nicht nur untrennbar sind, sondern gar „zwei Seiten einer Münze, sie entfalten das Christ- und Jüngersein.“ Insofern kommt ein Gleichverhältnis zu tragen, das einem dogmatischen Vorurteil vorbeugt, welches die Taufe vor die Lehre zu stellen versucht.

<sup>446</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 537f.

<sup>447</sup> Einen Tempuswechsel (*βαπτισαντες*) in V. 19 lesen die Majuskeln B D. Auch das Münchener Neue Testament übersetzt mit „Gegeben wurde mir ...“.

<sup>448</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 542f.



„alle Völker“, „lehret sie alles halten“, „alle Tage“) in V. 18b.19a.20a.20b kontinuierlich viermal gesprengt werden. „So entsteht der Eindruck einer allgemeingültigen Grundsatz-erklärung.“<sup>449</sup>

Das Verheißungswort in V. 20b wird durch das Eröffnungs- und Aufmerksamkeitssignal „und siehe“ (*idou*) eingeleitet, ein im mt Sprachgebrauch stets wiederkehrendes Vokabular. Im Alten wie Neuen Testament (vgl. insbesondere bei Lk und bei Mt, v.a. in 1,20.23; 2,13.19) werden damit oft Offenbarungsreden eingeleitet, hier paradoxerweise ein vergleichsweise kurzer Textabschnitt beendet.<sup>450</sup> „Matthäus zitiert die Septuaginta zwar häufig, aber sein Erzählstil ist im Unterschied zum lukanischen nur leicht biblizistisch gefärbt. Wir finden ‚siehe‘, ‚und siehe‘ in der Erzählung (34-mal).“<sup>451</sup> Insofern besitzt der V. 20b „eine formal und semantisch nicht mehr zu überbietende exponierte Stellung. Gemäß den biblischen Vorgaben signalisiert er dem Leser nicht ein Ende, sondern einen Anfang. Entsprechend ist m.E. sein Inhalt“<sup>452</sup>.

Mit V. 20b blickt der Text auf die noch ausstehende Geschichte Jesu und der Jünger. V. 20b nimmt innerhalb der Perikope insofern eine Sonderstellung<sup>453</sup> ein, als die Erzählzeit erneut durchbrochen wird und Jesu Gegenwart wie Zukunft selbst bis zu ihrem Ende in den Blick genommen werden. Das Präsens der Formulierung soll die „Dauer“<sup>454</sup> der Verheißung bekunden und schafft damit eine narrative Offenheit.<sup>455</sup>

Auf eine grundsätzliche semantische Klärung des Völkerbegriffs (Volk – Völker – das Volk: als Israel) ist bereits eingegangen worden (vgl. 4.2.3., 4.3.3., 4.4.). Strittig bleibt die Frage, ob die Phrase *panta ta ethnē* in einem exklusiven Verständnis ausschließlich die Heiden (v.a. Jeremias<sup>456</sup>) – unter strikter Nichtberücksichtigung des „Hauses Israel“ (gegen 10,5f) – meint, oder universal auf „alle Nationen“ (Trilling) auszuweiten ist.<sup>457</sup> Dies lässt sich aus dem reinen Wortgebrauch nicht ohne weiteres entnehmen.<sup>458</sup> Der mt Sprachgebrauch findet in Bezug auf die Völker eine stets uneingeschränkt universale

---

<sup>449</sup> Luz: Mt IV, 429.

<sup>450</sup> Vgl. Reiser: Sprache, 56.

<sup>451</sup> Ebd., 56.

<sup>452</sup> Frankemölle: Mt II, 552.

<sup>453</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 429.

<sup>454</sup> Gnllka: Mt II, 502.

<sup>455</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 537.

<sup>456</sup> Vgl. Jeremias: Verheißung, 40ff.

<sup>457</sup> Vgl. Trilling: Israel, 26f; Gnllka: Mt II, 508f; Fiedler: Mt, 430; Sand: Mt, 596; Davies/Allison: Mt III, 686.

<sup>458</sup> Vgl. die semantische Analyse der Begriffe unter 4.2.3. sowie 5.2.3.

Verwendung und „sprengt damit alle nationalen, kultischen und religiösen Grenzen“<sup>459</sup>. Eine eingehende Behandlung dieses Spannungsverhältnisses folgt (vgl. unter 6.3.). Das griechische Verbum *distazō* kann mit „zögern“ oder „zweifeln“ übersetzt werden. Der Zweifel ist ein Motiv, das in den Ostergeschichten immer wieder vorkommt (vgl. auch Joh 20,25; Lk 24,37-41) und eine bezeichnende Reaktion ist. „Mt spricht damit eine Unsicherheit an, die viele Christen seiner Zeit im Blick auf die übermächtig erscheinende Wirklichkeit eher zu Resignation veranlassen mochte.“<sup>460</sup> Aus pastoralen Gründen nimmt dieses Moment einen Platz im mt Konzept der Kleingläubigkeit ein (vgl. 8,26; 14,31; 16,8; 17,20). Der Kleinglaube schwankt zwischen Vertrauen und Zweifel und wird im MtEv „von Jesus nicht ein für alle Mal besiegt, z.B. durch Wunder, sondern er kommt immer wieder vor“<sup>461</sup>.

Aus dem von Mt beliebt verwendeten Ausdruck „Jünger“ (*mathētēs*) wird ein Verbum in transitiver Verwendung gemacht. Das griechische Verbum *mathēteuō* wird wörtlich als „zu einem Lerner machen“ ins Deutsche übersetzt: „A disciple is not simply one who has taught but one who continues to learn.“<sup>462</sup> Aus dem zum „Jünger werden“ kann keine reine Systematik entwickelt werden und lässt sich im Rahmen der Evangelien meist nur aus dem Kontext erschließen, jedoch besteht ein wesentlicher Zweck der Sammlung von Jüngern für Jesus darin, ihn in seinem Tun zu unterstützen: Veranschaulicht man sich den Komplex der Jüngerschaft als Gesamtes, so „ist die Einbeziehung der Jünger in sein Wirken, die Teilhabe an der Verkündigung der Gottesherrschaft ihr primäres Kennzeichen“<sup>463</sup>.

#### 5.2.4. Form- und Gattungskritik

Die Gattungsfrage für diesen Abschnitt ist kontrovers und mitunter heftig diskutiert. Die erheblich voneinander abweichenden Positionen zu dieser Frage werden im Folgenden kurz mit den jeweiligen Vertretern aufgelistet. Die Positionen reichen von *Kultlegende* (Bultmann) über *Offenbarungswort*, *Gottesrede* (Dibelius), *Berufungsgeschichte* (Hubbard), aufgrund des dreigliedrigen Schemas als *Missionsurkunde* (Lohmeyer) bis zu einem auf 2 Chr basierenden *Bundesformular* (Frankemölle) in Anlehnung an Phil 2,6-11

---

<sup>459</sup> Sand: Mt, 596.

<sup>460</sup> Oberlinner: Anmerkung, 399.

<sup>461</sup> Luz: Mt IV, 440.

<sup>462</sup> Mounce: Mt, 268.

<sup>463</sup> Gnllka: Jesus, 174.

und 1 Tim 3,16 als *Inthronisationstext* (Bornkamm, Hahn, Trilling). Aufgrund der bisher erörterten Vielfalt existiert auch die Annahme einer *unableitbaren Eigenständigkeit* (Gnilka, Carson, Hahn, Michel, Luz).<sup>464</sup> Die einflussreichsten und jüngst am stärksten rezipierten Positionen plädieren für die Gattungen Inthronisationstext<sup>465</sup> und Bundesformular<sup>466</sup>. Wenngleich die Gattungsfrage hier unbeantwortet bleibt, so kann man der Form nach aufgrund des schematischen Aufbaus und der ausgewogenen Formulierung von einem Manifest<sup>467</sup> sprechen. In V. 19b dürfte es sich um eine dreigliedrige *Bekennnisformel* handeln.<sup>468</sup> Eine endgültig überzeugende Antwort auf die Gattungsfrage kann m.E. nicht gegeben werden, zumal die Motive und Traditionen zu vielfältig sind. Präskriptiv lässt sich die Gattung schwerlich erfassen, vielmehr ist 28,16-20 m.E. mit Theißen deskriptiv in den größeren Rahmen der „prägnanten Erzählung“ („concise narratives“<sup>469</sup>) zu stellen. Verglichen mit den anderen Ostertexten handelt es sich hier um eine Auftrags- (s.a. Lk 24,36-49; Joh 20,19-23) und Gruppenerscheinung (s.a. Mk 16,14-16), in der Jesus in erkennbarer Gestalt erscheint und deren Pointe das Auftragswort bildet.<sup>470</sup>

Formal können die V. 16-20 trotz vielfach biblischer Bezüge als *mt Unikat* bezeichnet werden,<sup>471</sup> zumal bei der Gattungsfrage „die Vielfalt der Vorschläge eher deprimierend als überzeugend [ist]“<sup>472</sup>.

### 5.3. Diachrone Textuntersuchung

#### 5.3.1. Motiv- und Traditionskritik

Im Gegensatz zur Aussendungsrede in 10,5-15 findet sich diese Perikope ausschließlich bei Mt und ist daher *mt Sondergut*.<sup>473</sup> In der Antike kam der Gestaltung von Prolog und

<sup>464</sup> Die Vorschläge finden sich zusammengefasst u.a. bei Schnabel: Mission, 348; Luz: Mt IV 432f; Trilling: Israel, 45ff; Gnilka: Mt II, 503f, wobei die Vertreter der unterschiedlichen Positionen nach Publikationsjahr leicht variieren.

<sup>465</sup> Vgl. insbes. Trilling: Israel, 21-51.

<sup>466</sup> Vgl. jüngst v.a. Frankemölle: Jahwebund, 42-72.

<sup>467</sup> Vgl. Harnack: Mission, 45f; Frankemölle: Jahwebund, 52.

<sup>468</sup> Vgl. Strecker: Literaturgeschichte, 96f.

<sup>469</sup> Theißen/ Merz: Jesus, 419.

<sup>470</sup> Vgl. Ebd., 423ff.

<sup>471</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 433.

<sup>472</sup> Gnilka: Mt II, 502.

<sup>473</sup> Vgl. Schnelle: Einführung, 82.

Epilog besondere Sorgfalt zu.<sup>474</sup> Mt gilt als Meister der Kompositionstechnik, für den die LXX die heilige Schrift schlechthin darstellt. Insofern dürfte ihm bei der Textgestaltung für den Epilog alttestamentliches Gut hilfreich erschienen sein.<sup>475</sup> Trotz unzureichender Gattungsbestimmung ist von einer Verankerung von 28,16-20 in der biblischen Tradition auszugehen. Motive, deren Konturen eine Nähe zu 28,18-20 aufweisen, sind v.a. die *Bevollmächtigung des Menschensohnes* aus Dan 7,13ff sowie das *Kyrosedikt* aus 2 Chr 36,23. Weitere einflussreiche Strömungen entstammen der *Mosetradition* und dem *Immanuel-Motiv* (v.a. in V. 20b) sowie der in Sach 2,10-16 wurzelnden Tradition der *endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion*. Letztere sind in der Rezeptionsgeschichte jedoch als sekundär einzustufen. Die beiden einflussreichsten Traditionsbezüge sollen hier kurz vorgestellt und erläutert werden.

#### 5.3.1.1. Bezüge zu Dan 7,13-14

##### Dan 7,13-14

<sup>13</sup> Immer noch hatte ich die nächtlichen Visionen:  
Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn.  
Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt.  
<sup>14</sup> Ihm wurde Herrschaft, Würde und Königtum gegeben.  
Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen.  
  
Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter.

##### Mt 28,18-20

<sup>18</sup> Gegeben wurde mir alle Vollmacht im Himmel und auf [der] Erde.  
<sup>19</sup> Gehend nun, macht zu Schülern alle Völker, taufend sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes,  
<sup>20</sup> lehrend sie, alles zu bewahren, wie viel ich euch geboten habe;  
und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.

Ob Mt die Formulierung aus Dan 7,13-14 aufgenommen hat, in der es um die Übergabe der Herrschaft über alle Völker der Erde an den himmlischen Menschensohn geht, wird in der Literatur sehr kontrovers gesehen. Für eine christologische Umformung von Dan 7,13f in eine Selbstproklamation sprechen sich etwa *Lohmeyer*, *Michel* und *Schnackenburg* aus, dagegen *Hahn*, *Vögtle* und *Trilling* von Berührungen ausgehen, in

<sup>474</sup> Vgl. Frankemölle: Jahwebund, 50.

<sup>475</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 35; Frankemölle: Mt II, 537; Luz: Mt IV, 430ff.

denen sich ein urchristlicher Erhöhungsglaube mit mt Prämissen verknüpft.<sup>476</sup> Frankemölle stellt formkritisch eine m.E. grundsätzliche Anfrage, inwieweit nämlich V. 18b entweder von den Vorstellungen des Evangeliums oder von Dan 7 abhängig ist, zumal 28,16-20 den theologischen Grundgedanken des gesamten Evangeliums nicht widerspricht.

Dem Wortlaut nach sehr ähnlich wie in Dan 7,13f wird eine universale Autorität übertragen. Auch inhaltlich besteht durchaus eine Beziehung zur Vollmacht des irdischen Jesus (Vollmacht des Lehrens, Vergebens, Heilens), neu ist hingegen die Teilhabe an der göttlichen Schöpfungsmacht.<sup>477</sup> Der vom Propheten verwendete hymnische Stil findet sich in der mt Fassung gestrafft. Wenngleich die bei Dan als von dauerndem Bestand charakterisierte Herrschaftsgewalt von Mt cum grano salis übernommen sein könnte und näher determiniert („alle“) wird, zeigen sich erhebliche Unterschiede.<sup>478</sup> Trotz auffälliger Nähe von Dan 7,14 zu 28,18 bleibt ein sachlicher Abstand, zumal der Menschensohn-Titel in Mt 28 fehlt. Für Mt stellt atl Traditionsgut eine ebenbürtige Quelle wie Q und Mk dar, dennoch handelt es sich in 28,18 um eine typisch literarische Konstruktion des Mt. Es ist nicht abwegig, dass apokalyptische Vorstellungen und Begriffe jüdischen Verständnisses in der mt Fassung vorzufinden sind, zumal sie der Evangelist in seinen Kontext transferiert und von der Bundestheologie her neu strukturiert hat, indem Apokalyptik, Christologie und Bundestheologie ineinander übergehen und aufgrund der redaktionellen Komposition weitgehend eine Einheit bilden.<sup>479</sup> Zu bedenken gilt es außerdem, dass der Prophet Daniel ein theokratisches Machtverständnis hat, wohingegen das mt Machtverständnis schöpfungstheologische Konturen aufweist.<sup>480</sup> In seinem Mt-Kommentar meint Frankemölle, die „sprachliche Einspielung von Dan 7,14 enthalte eine unauflösbare Spannung zwischen dem machtvollen, zukünftigen Kommen des Menschensohnes und seiner betont gegenwärtigen ‚Vollmacht‘“.<sup>481</sup>

Aufgrund der Unterschiede dürfte es sich hier nicht um eine schlichte Übernahme des Evangelisten handeln, sondern eher um eine „selbstständige Formulierung“.<sup>482</sup> Insgesamt ist wohl eine vielfältige und mehrschichtige Abhängigkeit anzunehmen, die nicht einzig auf Daniel rekurriert.<sup>483</sup> Wenngleich eine verlässliche Traditions-abhängigkeit von Dan

---

<sup>476</sup> Für die christologische Umformung von Dan 7,13f siehe v.a. Lohmeyer: Mt, 416ff; Schnackenburg: Mt II, 289; dagegen: Hahn, Verständnis, 54ff; Trilling: Israel, 21ff.

<sup>477</sup> Vgl. Gnllka: Mt II, 503.

<sup>478</sup> Vgl. Berger: Exegese, 170; Trilling: Israel, 21f.

<sup>479</sup> Vgl. Frankemölle: Jahwebund, 68.

<sup>480</sup> Vgl. Schnabel: Mission, 349.

<sup>481</sup> Frankemölle: Mt II, 544.

<sup>482</sup> Trilling: Israel, 22.

<sup>483</sup> Frankemölle: Jahwebund, 68ff.

7,13f nicht gelingt, lässt sich m.R. konstatieren, dass sich der mt Stil wohl auch hier den biblischen Traditionen verpflichtet weiß.<sup>484</sup>

### 5.3.1.2. Bezüge zu 2 Chr 36,23

#### 2 Chr 36,23

<sup>23</sup> So spricht Kyrus, der König von Persien:

<sup>23a</sup> Der Herr, der Gott des Himmels, hat mir alle Reiche der Erde verliehen. Er selbst hat mir aufgetragen, ihm in Jerusalem in Juda ein Haus zu erbauen.

<sup>23b</sup> Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört – der Herr, sein Gott, sei mit ihm –,

<sup>23c</sup> der soll hinaufziehen.

#### Mt 28,18-20

<sup>18</sup> Gegeben wurde mir alle Vollmacht im Himmel und auf [der] Erde.

<sup>20a</sup> lehrend sie, alles zu bewahren, wie viel ich euch geboten habe;

<sup>20b</sup> und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.

<sup>19</sup> Gehend nun, macht zu Schülern alle Völker, taufend sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes,

Einflussreich wurde in der Gattungsfrage die Position des Bundesformulars zuletzt von Hubert Frankemölle vertreten, der für die Gestaltung der Schlussperikope die Schlussverse des chronistischen Werks (2 Chr 36,23) als motivgeschichtliches Vorbild sieht.<sup>485</sup> Dabei zeigen die Verse aus 2 Chr eine motiv- und traditionsgeschichtliche Abhängigkeit vom dtr Werk, wobei sie der Chronist – in analoger Situation zu Mt – nach Form und Gehalt neu strukturiert haben dürfte.<sup>486</sup>

Sowohl in formaler als auch in sachlicher Hinsicht können Übereinstimmungen nachgewiesen werden. Dass beide Texte einen Buchabschluss bilden, sieht Frankemölle als stichhaltiges Argument,<sup>487</sup> wenngleich das dreigliedrige Schema beider Texte als

---

<sup>484</sup> Die Stilfrage des Mt erschöpft sich nicht nur darin, dass der Evangelist ein literarisch-gehobenes Koine-Griechisch bietet, sondern dass seine Sprache stark durch die LXX bestimmt ist. „Die Septuaginta bestimmt seine Sprache, ohne daß sie immer seine stilistische Norm wäre [...]“. Luz: Mt I, 52f. Mt steht in einem stark jüdischen Kontext und weiß auch um diesen Kontext.

<sup>485</sup> Vgl. Frankemölle: Jahwebund, 46-71, insbes. 53-60.

<sup>486</sup> Vgl. Jeremias: Verheißung, 32f; Hahn: Mission, 52ff; Frankemölle: Jahwebund, 50f.

<sup>487</sup> Vgl. Frankemölle: Jahwebund, 51ff: 2 Chr 36,22f stellt das Edikt des Perserkönigs Kyros dar, welches den Juden die Heimkehr nach Jerusalem genehmigt. Die beiden Verse sind Buchschluss und darüber hinaus die letzten Verse im Kanon des hebräischen AT. Von daher weitert Frankemölle seine Argumentation auf die Gattungsfrage aus, und sieht im Schlusstext des Evangeliums ein *Bundesformular* abgebildet.

Hauptgrund für eine Übernahme des Evangelisten spricht. Bei allen Kontinuitäten zwischen den beiden Texten, die sich schematisch mit der *Vorstellung der Macht des Kyros* (V. 23a) sowie dem *Beistandsspruch* (V. 23b) als Hinleitung zum *Befehl* (V. 23c) zeigen, werden auch Unterschiede in der Reihenfolge und Berührungspunkte des Schemas sowie der Tempuswahl ersichtlich.<sup>488</sup> Die Erklärung von Hahn, dass dieses Manifest eine theologiegeschichtliche Schnittstelle ist, die den hellenistischen Kyriosglauben mit palästinischem Jesusglauben verknüpft, zumal Phil 2,6-11 und 1 Tim 3,16 ein hellenistisch-judenchristliches Pendant wären, überzeugt kaum.<sup>489</sup> Problematisch an der Herleitung von 2 Chr erweist sich jedoch, dass im Zentrum der Rede des Auferstandenen das Sendungswort steht, „dem die Rahmensätze logisch zugeordnet sind: Die Konjunktion ‚also‘ in V.19 weist das Vollmachtswort V.18b als Grundlegung, die einleitende Wendung ‚und siehe‘ als Ermutigung zu V.19-20a aus“<sup>490</sup>. Damit behandelt die Rede nicht primär die Beziehung Jesu zu den Jüngern, sondern deren Auftrag in der Völkerwelt. Weil die Unterschiede größer sind als die Gemeinsamkeiten, lassen sich die V. 18b-20 nicht vom Kyrosedikt aus 2 Chr her verstehen und sich auch nicht der Gattung des „Bundesformulars“ zuordnen, sodass eine konkret literarische Beziehung eher unwahrscheinlich erscheint.<sup>491</sup>

In seinem gesamten Ev hat Mt immer wieder atl Vorstellungs- und Darstellungsmaterial verarbeitet, sodass bei allen zu diskutierenden Traditionen für 28,16-20 „eine mehrschichtige Form der ‚Abhängigkeit‘ also anzunehmen [ist]“<sup>492</sup>. Zumindest kann mit Gnika konstatiert werden, dass es sich bei Mt 28,16-20 um einen Text handelt, der „atl Sprache atmet, aber letztlich ein Text ist, der etwas Eigenes darstellt und auch so zu interpretieren ist.“<sup>493</sup>

### 5.3.2. Redaktionskritik

Sprachlich scheint dieser österliche Erscheinungsbericht weitgehend mt zu sein, doch greift Mt auf „Früheres“<sup>494</sup> zurück. Die Wiederaufnahme bereits behandelter Motive des Ev stärkt die Annahme einer mt Bildung. Sie weist ebenso redaktionelle Elemente auf

<sup>488</sup> Ob sich die Unterschiede einzig durch die veränderte Situation und den geschichtlichen Prozess erklären lassen, kann bezweifelt werden, so Frankemölle: Jahwebund, 52f.

<sup>489</sup> Vgl. Hahn: Mission, 36f.

<sup>490</sup> Wilk: Eingliederung, 52.

<sup>491</sup> Mit Luz: Mt IV, 433.

<sup>492</sup> Frankemölle: Jahwebund, 63; so auch Luz: Mt IV, 433 und Gnika: Mt II, 504.

<sup>493</sup> Gnika: Mt II, 504.

<sup>494</sup> Fiedler: Mt, 428 – Im abschließenden Logion rekurriert V. 18b auf 11,27; V. 19a auf 11,28-30; V. 19b auf 3,11; V. 20a auf Kap. 5-7 und V. 20b auf 1,23; 18,20; 19,28 sowie auf Kap. 24f.

wie sie auf vorsynoptische Traditionen zurückgreift. Somit stellt sich die Frage, ob 28,16-20 – zumindest partiell in den V. 18-20 – als ein fertiges Überlieferungsstück mit kleineren Änderungen<sup>495</sup> als vormt Tradition bestanden hat oder ob sprachliche, traditions- und formgeschichtliche Einwände dagegen sprechen. Handelt es sich hierbei um ein dreigliedriges Offenbarungswort mit Sitz in der liturgischen Gemeinde<sup>496</sup> oder um unabhängige Logien<sup>497</sup> von Mt, die zu einem dreigliedrigen Auftragswort zusammengefasst wurden? Mitunter wird auch davon ausgegangen, dass es sich hier um einen redaktionellen Programmtext handelt, den Mt korrigierend zu 10,5f entwickelt hat.<sup>498</sup>

Luz hingegen meint, dass diese Perikope sprachlich weitgehend mt ist.<sup>499</sup> Dem Stil des Evangelisten entspricht die Aufnahme biblischer Wendungen, „ebenso das lange Jesuswort in direkter Rede. Die zahlreichen Anklänge an frühere Texte des Ev können, müssen aber nicht für Red. sprechen“<sup>500</sup>. Als nicht-mt Sprache scheinen V. 16 (ev. bereits vor-mt mündlich überliefert), V. 18b (vgl. Dn 7,14) und V 19b (trinitarischer Taufbefehl; vgl. Did 7,1.3). V. 16 könnte vormt sein, weil in V. 7 und 10 von Galiläa, nicht aber von einem Berg die Rede ist. Dies lässt auf eine mündliche, vormt Erscheinungsgeschichte schließen, zumal das Bergmotiv auch in den alten Glaubensformeln in Apg 1,12 und die Erscheinung vor den Zwölf auch in 1 Kor 15,5 anklingt.<sup>501</sup> Ob es sich bei der Erscheinung (16f) um eine Interpolation handelt, bleibt nach wie vor ungeklärt, davon ist aber eher abzusehen. Die V. 16-18a dienen der Einleitung zu den V. 18b-20. Insbesondere die V. 18b-20 sind in der Diskussion sehr strittig, wobei deren grammatikalische Struktur durch die Anordnung und Wortwahl sowie durch die Feierlichkeit und Starrheit den Text als Einheit erkennen lässt:

„Abgesehen von verbindenden Partikeln und notwendigen Akkusativobjekten fällt der stereotype Anfang in den einzelnen Vershälften auf. Jede Vershälfte beginnt mit einem Partizip – mit einer einzigen Ausnahme: V. 20b [...]. Partizipialkonstruktionen sind für die mt Redaktion charakteristisch.“<sup>502</sup>

<sup>495</sup> Hahn: Verständnis, 53-57.103, plädiert dafür, dass es sich sprachlich um ein mt Logion handelt, jedoch können die V. 18-20 nicht als Einzellogien existiert haben, womit Hahn von einem Überlieferungsstück der „frühen hellenistischen Judenchristenheit“ ausgeht. Auch Strecker: Weg, 209f, hat von den V. 18b.19b.20b einen unmatthäischen Eindruck, da sie im Evangelium sonst nicht anklingen.

<sup>496</sup> So etwa Strecker: Weg, 210; Luck: Mt, 316.

<sup>497</sup> Vgl. Hahn: Mission, 55.

<sup>498</sup> Gnllka: Mt II, 504f.

<sup>499</sup> Vgl. Kasting: Anfänge, 35, verortet hier matthäisch „unverkennbare“ Stilformen. Ebenso Luz: Mt IV, 430.

<sup>500</sup> Luz: Mt IV, 431, Anm. 19.

<sup>501</sup> Vgl. Ebd., 431f.

<sup>502</sup> Frankemölle: Jahwebund, 44.



Man hielt auch für ausgeschlossen, dass die trinitarische Formel so früh bezeugt ist und „berief sich hierfür darauf, daß Eusebios in seinen vornizäischen Schriften Mt 28,19f stets ohne Taufbefehl zitiere. [...] Doch ist dagegen zu sagen, daß die Überlieferung der Handschriften und Übersetzungen des Mt-Textes völlig einstimmig ist“<sup>503</sup>. Der Übertragungsvorgang in V. 18b wird in passiver Form beschrieben. Anschließend folgt ein inhaltlicher Schwenk zum Auftragswort, der auch einen Zeitbruch mit sich bringt. Es wurde versucht, die Einheit von 28,18b-20 nachzuvollziehen. Durch die beschriebenen literarischen Eigenheiten und Momente

„gewinnt der Text eine Ausgewogenheit formaler und sachlicher Art und eine Geschlossenheit, die auf eine hohe theologische Reflexion und sprachliche Intuition schließen läßt, so daß die einzelnen Glieder der Komposition in der jetzigen sprachlichen Form mit Sicherheit ursprünglich nicht selbstständig waren.“<sup>504</sup>

Von einer Interpolation ist nicht auszugehen (vgl. unter 5.1. Textkritik: dafür erscheint der Text zu gut bezeugt). Durch die literarischen Verknüpfungen erhält der Evangelium-Abschluss den Charakter der Vollendung, der eschatologischen Erfüllung, der Ganzheit wie Endgültigkeit, insofern sich das Vollmachtswort auf die Reden Jesu (V. 20a) und auf den Verlauf der Geschichte bis zur Vollendung (V. 20b) bezieht.<sup>505</sup> Der Gesamtbefund zeigt, dass diese Perikope aus dem mt Sondergut „weitgehend redaktionell gestaltet“<sup>506</sup> ist.

---

<sup>503</sup> Gnllka: Mt II, 504.

<sup>504</sup> Frankemölle: Jahwebund, 46.

<sup>505</sup> Vgl. Ebd., 45f.

<sup>506</sup> Theißen/ Merz: Jesus, 46.

## 5.4. Einzelauslegung

Die Erscheinung des Auferstandenen schließt einerseits die Ostergeschichte ab, stellt andererseits auch den „Zielpunkt des Berichts vom Wirken des Messias“<sup>507</sup> dar. Die Schlussperikope stellt eine Relecture des Evangeliums dar, da sie an die Ursprünge zurückkehrt und die zentralen theologischen Anliegen des Ev neuerlich aufnimmt.

„Christologisch kommt die Hoheit des Auferweckten zur Geltung [...]; soteriologisch ist auf die Nachfolge abgehoben [...]; ekklesiologisch dient die Sendung zu allen Völkern dem Ziel, dem universalen Heilswillen des Gottes Israels die Wege zu bereiten; eschatologisch darf die Gemeinschaft des Mt in den Bedrängnissen der Zeit zuversichtlich sein [...].“<sup>508</sup>

Insofern wird hier unter Berücksichtigung der wichtigsten theologischen Motive eine Kurzzusammenfassung des gesamten Evangeliums geboten: „The father has given Jesus supreme and universal authority. The disciples are to share their discipleship not only with their fellow Jews but also with non-Jews. The spirit of the risen Jesus will guide and protect the Church until God’s kingdom comes to its fullness.“<sup>509</sup> Der Text kann auch in seiner Rückbindung auf die gesamte Heilige Schrift<sup>510</sup> rezipiert werden.

## V. 16

Nach dem Ausscheiden des Verräters werden nur elf Jünger genannt. Während eine zeitliche Angabe fehlt, wird als Ort ein nicht näher konkretisierter Berg in Galiläa angegeben. Galiläa, ein Ort abseits Jerusalems, ist einerseits jene Landschaft, wo Jesus gewirkt, gelehrt und geheilt hat, andererseits „auch der zur Völkerwelt offene ‚Heidengau‘ (vgl. zu 4,17)“<sup>511</sup>. Mt verleiht dieser Gegend ein durchwegs positives Echo.<sup>512</sup> Damit kehrt das Evangelium wieder an seinen Ursprung zurück (vgl. 4,15f), wo Galiläa bereits in 2,33 im Gegensatz zu Jerusalem zu einem Zufluchtsort wird.<sup>513</sup>

---

<sup>507</sup> Wiefel: Mt, 493.

<sup>508</sup> Fiedler: Mt, 428.

<sup>509</sup> Harrington: Mt, 416f.

<sup>510</sup> Vgl. unter 5.3.1.1. und 5.3.1.2., wo in Bezug auf die Motiv- und Traditionsverankerung von 28,16-20 gegen eine konkrete Traditionsvorlage, sondern für ein in der atl Vorstellungswelt verankertes MtEv plädiert wurde.

<sup>511</sup> Wiefel: Mt, 496.

<sup>512</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 437.

<sup>513</sup> Dabei darf jedoch Jerusalem unter Berücksichtigung von 28,9f nicht als Gegenpol zu Galiläa gesehen werden, so etwa: Luz: Mt IV, 437; dagegen Fiedler: Mt, 429.

Der Berg ist nicht nur irgendein Ort, sondern desgleichen Stätte der Offenbarung, die nicht näher konkretisiert wird. Das Bergmotiv („*oros*“) begegnet 16mal im Mt-Evangelium (4,8; 5,1; 5,14; 8,1; 14,23; 15,29; 17,1; 17,9; 17,20; 18,12; 21,1; 21,21; 24,3; 24,16; 26,30; 28,16), davon jedoch dreimal als Ölberg. Bei Mt ist der Berg symbolträchtig, erweckt zentrale Assoziationen im Leben Jesu, dessen Bogen sich über das gesamte Evangelium spannt – Versuchung (4,8), Bergpredigt bzw. Verkündigung (5,1; 8,1), Heilstaten (15,29), Verklärung (17,1.9)<sup>514</sup> – und ist zugleich Ausdruck der Nähe Gottes.<sup>515</sup> Mt verbindet besondere Momente aus der Vita Jesu mit der Szenerie des Berges. Damit schildert Mt nicht ein bloßes Wiedersehen mit den Jüngern, sondern „die Offenbarung des Auferstandenen als Weltherrscher“<sup>516</sup>.

## V. 17

In V. 17 wird eine visuelle Erscheinung angedeutet. Sehen ist die Kurzformel für Erscheinungen, da sich der Auferstandene sichtbar – bzw. offenbar – gemacht hat.<sup>517</sup> Zwischen Zweifel und Huldigung liegt die Reaktion der Jünger – einige zweifeln und andere huldigen, wobei nicht auszuschließen ist, dass manche beides tun. Die kniefällige Verehrung signalisiert den Glauben. Die Proskynese findet sich im Mt-Evangelium häufig (13-mal) und fungiert hier als Akt der Huldigung. Daraus resultiert eine Streuung, die eine Annahme von vier<sup>518</sup> Möglichkeiten zulässt. Was die Jünger konkret sehen, wird einzig durch deren doppelte Reaktion näher beschrieben – sie huldigen und zweifeln. Das Moment des Zweifels gehört zur nachösterlichen Glaubenssituation, die bei den Jüngern zwischen Vertrauen und Mutlosigkeit<sup>519</sup> schwankt: „Nach den Ereignissen in Jerusalem fehlt den Jüngern die Kraft, uneingeschränkt zu glauben, daß Jesus als der Auferweckte zu ihnen redet.“<sup>520</sup> Doch greift m.E. eine Deutung zu kurz, die den Zweifel nur auf die Ereignisse bezieht. Der Zweifel rekurriert nicht ausschließlich auf die Auferstehung, sondern ist durch den Kleinglauben der Jünger bedingt, „und zwar weniger bezüglich der Auferstehung, als im Hinblick auf die Vollmacht Jesu und die ihnen zugemutete Aufgabe

<sup>514</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 430-438; Gnllka: Mt II, 506; Luck: Mt, 317; Theißen/ Merz: Jesus, 274.

<sup>515</sup> Nicht nur bei Jesus, sondern bereits im 1. Testament erweckt der Berg Reminiszenzen, die an eine Offenbarung denken lassen. Lokalisiert wird dort der Berg namentlich mit dem *Sinai* oder Berg *Horeb*.

<sup>516</sup> Luck: Mt, 317.

<sup>517</sup> Vgl. Schnackenburg: Mt II, 289.

<sup>518</sup> Vgl. u.a. bei Luz: Mt IV, 438f; Frankemölle: Jahwebund, 97; Gnllka: Mt II, 506: folgende Möglichkeiten bieten sich an: (1) Alle Elf huldigen und zweifeln; (2) Alle Elf huldigen, einige andere zweifeln; (3) Einige huldigen, einige zweifeln; (4) Die Elf huldigen und andere, die nicht zu den Elf gehören, zweifeln.

<sup>519</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 439f.

<sup>520</sup> Sand: Mt, 595.

der Verkündigung“<sup>521</sup>. Als Reaktion auf die Offenbarung und Vollmachtübertragung für die Verkündigungsaufgabe verstehen sich diese Worte auch als „Wegweisung zur Bewältigung des Zweifels. Sie sind Zumutung und Zuspruch in einem“<sup>522</sup>. Dementsprechend gewinnt der Zweifel hier ein stückweit Antwortcharakter. Nicht übersehen werden darf, dass sich mit dem Zweifel (V. 17b) das Herzutreten Jesu (V. 18a) verzahnt und durch die rettende Nähe seiner Verheißung aufzulösen vermag.<sup>523</sup>

### **V. 18a**

Dieser Vers wird in der exegetischen Auslegung der Schlussperikope des MtEv weitgehend unbeachtet belassen. V. 18 rekurriert nochmals auf die in V. 17 beschriebene Form des Glaubens und Zweifelns der Jünger: „Jesus geht hier durch keine Geste oder Handlung auf den Zweifel ein. Er äußert auch kein Wort des Tadels oder der Versicherung. Vielmehr spricht er über sich und sein Verhältnis zu den Zweifelnden.“<sup>524</sup> Die Redeeinleitung ist redaktionell (13,3; 14,27; 23,1) und „in der dreigliedrigen Form möglicherweise nicht einfach nur ein Hebraismus, sondern beabsichtigte intensivierende Überleitung zum Folgenden“<sup>525</sup>. Für Mt ist das Verbum „herzutreten“ 51-mal belegt, davon 40-mal redaktionell.<sup>526</sup> Auffällig ist, dass es „bis auf zwei Stellen immer die Jünger, Bittsteller und andere sind, die zu ‚Jesus‘ ‚herzutreten‘, um von ihm Erklärungen und Hilfe zu erhalten“<sup>527</sup>. Das symbolhafte Handeln soll den Leser/innen eine gewisse Abhängigkeit und Offenheit Jesu gegenüber vor Augen führen.

### **V. 18b Vollmachtswort**

Voraussetzung für die Aussendung bildet der erhöhte Herr mit vollmächtigem Wort. Jesu Auferweckung<sup>528</sup> und Messianität<sup>529</sup> stellen ein Relationsverhältnis zu Gott her. Der Inhalt aus V. 18 erklärt sich aus dem urchristlichen Erhöhungsglauben und der Hinordnung auf die Weisung in Verse 19.20a.<sup>530</sup> Der V. 18 bildet somit die Grundlage für die folgenden Verse, da die Vollmacht einerseits Jesus zu einem universalen

---

<sup>521</sup> Kremer: Osterevangelien, 83.

<sup>522</sup> Oberlinner: Anmerkung, 388f.

<sup>523</sup> Vgl. Lange: Erscheinen, 340f.

<sup>524</sup> Fiedler: Mt, 429.

<sup>525</sup> Sand: Mt, 595f.

<sup>526</sup> Vgl. Luz: Mt I, 49.

<sup>527</sup> Frankemölle: Mt II, 542.

<sup>528</sup> Vgl. Hahn: Verständnis, 34.

<sup>529</sup> Vgl. Gnllka: Mt II, 507 – beide Argumente sprechen damit aus chronologischer Sicht in der Gattungsfrage gegen einen Inthronisationstext. Vgl. dazu Gattungsfrage 5.2.4.

<sup>530</sup> Vgl. Trilling: Israel, 23f.

Missionsauftrag samt Beistandsverheißung ermächtigt, andererseits Konturen einer erfüllten Eschatologie aufweist.

Das starke Textsignal „gegeben wurde mir“ (MNT) verweist auf einen Vorgang, der in der Vergangenheit liegt, wobei der Zeitpunkt selbst ungenannt bleibt. Die Vollmacht kommt bei den Synoptikern etwa gleich oft vor (vgl. Mt 10; Mk 10; Lk 15), bei Mt in den wichtigen Sinnzusammenhängen, und hat eine umfassende Bedeutung in intensivem und extensivem Sinn (Himmel und Erde): der Auferweckte bekam die volle und uneingeschränkte Macht Gottes zugesprochen.<sup>531</sup> In Anlehnung an 4,8, wo der Teufel Jesus alle Herrschaft über die Königreiche darbietet, sofern er ihn anbetet, wird durch die Inthronisationsformel ersichtlich, worin die Gottesherrschaft besteht: „Der Weg, den Jesus zur Inthronisation als Weltherrscher geht, ist jener der Gerechtigkeit und nicht der Weg der Macht. Der Weg der Gerechtigkeit führt in der Welt aber immer in das Leiden.“<sup>532</sup> Thematisch ist die Vollmacht Jesu seit der Verklärung (17,7) den Leser/innen bekannt, womit Mt kein neues Thema einführt, sondern den Osterglauben in Erinnerung ruft. Insofern ist V. 18c im Lichte der Passionsgeschichte<sup>533</sup> zu interpretieren und dient der Bestärkung und Vertiefung des Glaubens an die Wahrheit der Worte Jesu. Vollmacht trägt in diesem Kontext die Bedeutung einer absoluten Macht und Jurisdiktion.<sup>534</sup> All jene Macht,<sup>535</sup> die im Leben Jesu bereits sichtbar wurde, wird nun als Vollmacht durch die Auferstehung gebündelt. Selbst wenn der Begriff keine explizite Deutung beansprucht, „läßt sich aus der Verkündigung und dem zeichenhaften Handeln ‚Jesu‘ erschließen: Durch sein sprachliches und nichtsprachliches Handeln wird die Verwirklichung des Willens Gottes selbst behauptet“<sup>536</sup>. „Himmel“ wird in der Regel im MtEv nur im Plural („Himmeln“) verwendet, doch handelt es sich hier um eine in der Septuaginta übliche Terminologie. Himmel und Erde trägt eine alttestamentliche Bedeutung, welche die Gesamtheit der Welt in ihrer Einheit einerseits und in ihrer Unterschiedenheit andererseits bezeichnet. Neutestamentlich werden beide Fassungen aufgenommen, wobei Mt erstere Formel bevorzugt im Sinne des „Erschaffenseins“ verwendet. Damit geht die Aussage über das glaubende Bekenntnis zur Vollmacht des Irdischen hinaus.

---

<sup>531</sup> Vgl. Gnllka: Mt II, 507.

<sup>532</sup> Luck: Mt, 317.

<sup>533</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 440f.

<sup>534</sup> Vgl. Mounce: Mt, 267f.

<sup>535</sup> Im Kontext des MtEv referiert Jesu Vollmacht auf die Lehre in Macht (7,29), die Macht, Sünden zu vergeben (9,6.8) sowie die den Jüngern verliehene Macht, Menschen zu heilen (10,1ff).

<sup>536</sup> Frankemölle: Mt II, 543.

## V. 19-20a Auftragswort

Mt stellt in der Passionserzählung das Motiv der Nachfolge nochmals in den Vordergrund, rückt und gestaltet entgegen seiner Vorlage (Mk) das Jüngerbild der Vorlagen idealisierend um. Der redaktionelle Befund bleibt bei der Frage uneindeutig, ob das Auftragswort dem Evangelium entwächst oder einen Fremdkörper darstellt.<sup>537</sup> Das Auftragswort konstituiert sich aus den vier Betätigungsverben *gehen*, *zu Schülern machen*, *taufen* und *lehren*. Einzig die Verbalform „macht zu Jüngern“ (*mathēteusate*) ist im griechischen Text ein finites Verbum, wohingegen die anderen Verben als Partizipien formuliert sind, V. 19a in Vergangenheitsform, V. 19b und V. 20a in Gegenwartsform.<sup>538</sup>

*Gehen* hebt die Einschränkung (von 10,5b auf Israel) auf, impliziert aber m.E. keinen Ausschluss Israels. Die Aktivität wird in V. 19 als ein *Gehen zu allen Völkern* konkretisiert.<sup>539</sup> „Alle Völker“ bildet am Ende des Evangeliums einen Kontrast zu dem in 10,5-6 gegebenem Verweis, nur zu Israel zu gehen. Das Moment der Auferstehung markiert das Ende der exklusiven Fokussierung auf Israel.<sup>540</sup> Die Untersuchung Trillings,<sup>541</sup> auf die sich die Folgeliteratur stützt, macht unter Berücksichtigung von Mt 24,9, 24,14 und 25,32 einen insgesamt universalen Sinn für Mt geltend. Gegen eine solche Deutung wendet sich v.a. Luz<sup>542</sup>, der eine weitere Israelmission zwar nicht explizit ausschließt, aber unter dem auserwählten Volk nur noch eines unter andern sieht, für dessen propagandistische bzw. missionarische Tätigkeit Mt keine übergroßen Hoffnungen mehr hegt. Aus inhaltlichen und formalen Gründen ist m.E. Trilling und der ihm folgenden Literatur zuzustimmen. Ungeklärt bleibt nach wie vor die Frage, ob der Terminus *panta ta ethnē* exklusiv ausschließlich die *Heiden* meint, oder universal auf *alle Nationen* (Trilling) auszuweiten ist. Eine endgültige Beantwortung dieser Frage trägt entschieden dazu bei, ob man die mt Theologie als universale Offenheit oder als eine Sukzessionstheologie versteht. Eine Beantwortung dieser Frage im hiesigen Kontext wäre voreilig.<sup>543</sup>

Das griechische Verbum *mathēteuō* ist wörtlich als „zu einem Lerner machen“ ins Deutsche zu übersetzen. Ob dem Auftrag die weiteren Betätigungsverben der Taufe und

---

<sup>537</sup> Vgl. unter 5.3.2. Redaktionskritik: Für Mt 28,18-20 konnte weder eine Tradition, noch eine Interpolation nachgewiesen werden. Am ehesten wird man von einer mt Redaktion auszugehen haben.

<sup>538</sup> Vgl. unter 5.2.3. Syntax und Semantik.

<sup>539</sup> Vgl. Luz: Mt, 447.

<sup>540</sup> Vgl. Davies/Allison: Mt III, 684.

<sup>541</sup> Vgl. Trilling: Israel, 26ff

<sup>542</sup> Vgl. Luz: Mt IV, 450ff.

<sup>543</sup> Auf diese Frage wird später noch, wenn es um die Verhältnisrelation und -bestimmung der beiden Aussendungsworte geht, in extenso eingegangen. Die aufmerksamen Leser/innen seien an dieser Stelle auf die Verhältnisbestimmung unter 6.3. verwiesen.

Lehre als Explikation dienen, bleibt offen. Durch den Missionsbefehl erhält die Jüngerschaft eine Eigenart, die sich in parallelen Missionstexten und universal ausgerichteten Stellen der Synoptiker (vgl. Mk 16,15; Lk 24,47) finden. Der Term „Jüngerschaft“ verweist auf das Ziel der Mission und lässt sich inhaltlich aus dem Gedankengut des gesamten Evangeliums entfalten.<sup>544</sup> Die Beauftragung der Jünger *zu taufen* (V. 19b) erweckt Assoziationen zu der in der Mt Gemeinde praktizierten Taufe, die „offensichtlich als öffentliches Zeichen für den Beginn des Jünger-Seins interpretiert wurde“<sup>545</sup>. Mt entwickelt hier keine Tauftheologie. Die trinitarische Form (V. 19) kommt im ersten Jahrhundert bei Mt, aber auch in anderen Schriften des syrischen Raums vor, so beispielsweise in der auf den Beginn des 2. Jhs. datierte Didache (vgl. Did 7,1) oder bei Ignatius von Antiochien (Brief an die Gemeinde in Magnesia 13,2) und in den Oden Salomos (23,20).<sup>546</sup> Man wird davon ausgehen können, dass die Apostolischen Väter das MtEv kannten und rezipierten. Sonstige biblische Zeugnisse belegen die Taufe stets mit der Formel „auf den Namen bzw. Herrn Jesus Christus“ (vgl. Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5). Grundsätzliche Verweise auf die Trinität, wenngleich nicht in spezifischem Formelgut, finden sich in 1 Kor 12,4-6 und 2 Kor 13,13-14. Die trinitarische Explikation hat ihren Sitz in der Mt Gemeinde mit entsprechend praktizierter Form, bei der „auf den Namen“ eine Art Übereignungsformel<sup>547</sup> darstellt. Mit der Zusammengehörigkeit des Vaters und Sohnes greift Mt auf 11,27 zurück. Dies entspricht dem urchristlichen Sprachgebrauch, wobei *Name* ein alttestamentlicher Ausdruck für *Person* ist und *taufen* eigentlich ein Zueignen impliziert, das wörtlich mit „verbuchen auf ein Konto“ übersetzt wird.<sup>548</sup> Da die Taufe am Ende des Evangeliums relativ unvermittelt vorkommt, ging man lange von einer späteren Interpolation aus. Demgegenüber versucht u.a. Trilling m.R. die thematische Akzentuierung herauszuheben, wonach die Stellen nicht zu zählen, sondern zu wägen wären – und Mt Jesus als einzigen Lehrer der Kirche versucht herauszustreichen, der wiederum die typischen Anschauungen des Evangeliums vertritt.<sup>549</sup> Auch Frankemölle geht davon aus, dass Mt im Epilog nochmals rekapituliert und akzentuiert, sodass in V. 19b „elementare Aussagen zum Verhältnis von Gott (Vater)

---

<sup>544</sup> Dabei geht es Mt mit „allen Völkern“ nicht um einen Gegensatz zur Gewinnung von Individuen. Nach Trilling: Israel, 28, ist „zu Jüngern machen“ bei Mt eine eigentümliche Form der Sprachverwendung, die sich bspw. in 28,19 nicht mit Apg 14,21 parallelisieren lässt.

<sup>545</sup> Frankemölle: Mt II, 549.

<sup>546</sup> Für diese triadische Taufformel gibt es in der vormt Zeit keine literarischen Belege. Vgl. Frankemölle: Mt II, 548f.

<sup>547</sup> Vgl. Gnllka, Mt II, 509: Mt nimmt damit ein Überlieferungsstück auf, das wahrscheinlich bereits in seiner Gemeinde einen Platz in der Taufliturgie hatte. Der Getaufte gehört durch die Übereignungsformel quasi Gott.

<sup>548</sup> Vgl. Wiefel: Mt, 496.

<sup>549</sup> Vgl. Trilling: Israel, 37.

– Sohn (Jesus Immanuel) – Geist (Gottes) in der ‚himmlischen‘ Genealogie in 1,18-25 und in der Erzählung von der Taufe ‚Jesu‘ in 3,13-17 erinnern“<sup>550</sup>. Von daher sind die Aussagen nicht in der Form trinitarisch, wie wir sie aus der dogmatischen Trinitätstheologie und Wesensspekulation kennen, sondern dynamisch-heilsgeschichtliche Aussagen.<sup>551</sup>

Wie Jesus das Amt des Lehrers einnimmt, sollen dies zukünftig auch die Jünger tun. Inhalt der Lehre Jesu sind dessen Gebote, die sich nicht allein aus dem Moralgesetz, sondern ebenso aus dem herrschaftlichen Willen des Kyrios ergeben.<sup>552</sup> Die „Lehre“ ist nur als „lebenslange Einübung in die Nachfolge zu praktizieren; so stellt 5,19 das Tun vor das Lehren und warnt der Abschnitt 7,21-27 vor dem bloßen Reden“<sup>553</sup>. Bei Mt gilt Lehre als Leitbegriff, der weniger die Bedeutung von „etwas beibringen, unterrichten“ trägt, als sich vielmehr präzise auf die Tora-Auslegung und die Darbietung der Halacha bezieht,<sup>554</sup> umfassend jedoch den gesamten Auftrag meint. Einer weiten Bedeutung ist m.E. die Priorität einzuräumen, zumal die gesamte Perikope pars pro toto als Zusammenfassung des MtEv gelten kann und zum Abschluss die mt Anliegen nochmals pointiert dargelegt werden.

Zusammenfassend koppelt Mt die Taufe als begründenden Akt des Christenstandes an die Lehre der Gebote Jesu. Sich der Gemeinde Jesu zugehörig zu fühlen, bedeutet, sich dem gesamten sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln, seiner Verkündigung und seinem Tun zu verpflichten.<sup>555</sup> Folglich kann mit Sand festgehalten werden, dass kein Satz im Neuen Testament dem geflügelten Wort „Die Sache Jesu geht weiter“ von Marxen so gerecht wird, wie 28,20a.<sup>556</sup> Der Auftrag „zu Jüngern zu machen“ ist über die Mission hinweg, auf die Schaffung von Gemeinden ausgerichtet. Zu diesem Weitblick gelangt Gnilka im Anschluss an den anschließenden Lehr- und Taufauftrag. Die Taufe initiiert das Jünger-Sein, und die Lehre schafft eine Dauerhaftigkeit. Damit gerät die Schaffung von Gemeinden insofern ins Blickfeld, als die Lehre nicht nur Theorie, sondern auch Lebenspraxis vermitteln und folglich der „Konsolidierung der

---

<sup>550</sup> Frankemölle: Mt II, 549.

<sup>551</sup> Vgl. Ebd., 549.

<sup>552</sup> Jesus spricht aus eigener Autorität und ist dabei Kyrios und Gesetzgeber. Dabei scheint der Bezug Jesu zu Moses nicht beabsichtigt zu sein.

<sup>553</sup> Fiedler: Mt, 431.

<sup>554</sup> Vgl. Sand: Mt, 596; Frankemölle: Mt II, 551.

<sup>555</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 550. – Die Rückbindung an das Verhalten Jesu sowie die Verwirklichung seines Tuns sind entscheidend für Heil und Unheil, für die Zugehörigkeit zu Jesus. „Das Bekenntnis, auch das Bekenntnis im zeichenhaften Tun der Taufe in 19b hat sich in der Orthopraxie zu bewähren – gemäß dem frühjüdischen und neutestamentlichen Axiom, das Tun besitze Zeichencharakter: Es bewahrt das Innere des Menschen gegenüber anderen Menschen und vor Gott.“ So Frankemölle: Mt II, 550f.

<sup>556</sup> Vgl. Sand: Mt, 602.



Gemeinde“<sup>557</sup> dient. Eine Bei- bzw. Unterordnung (von Taufe und Lehre) scheint hier m.E. nicht intendiert zu sein.<sup>558</sup> Versteht man jedoch die Richtung der Verse vom Auftrag her, so ergibt sich eine Parallele zwischen den Berufungsgeschichten (vgl. 4,18-22; 9,9; 10,1-4) und der darauf folgenden Belehrung. Folglich wäre dieses Heilsangebot „durch die Taufe ebenfalls als ‚reine Gnade‘, als Geschenk zu deuten. Offensichtlich impliziert ein solches Verständnis im Kontext der Nachfolge und der Taufe den Gedanken eines persönlichen Wachstumsprozesses [...]. Man ist nicht Jünger, sondern wird es [...]“<sup>559</sup>. Die Wendung „alles halten, was ich euch aufgetragen habe“ birgt einen stark biblischen Impetus in sich (vgl. Dtn 1,3.18; 4,1f.5.14.40; 5,1; 6; 7,11; 10,12f; 11,2.22.32; 12,2.11.14 u.a.; Jos 22,2; Ex 7,2; 29,35; Chr 33,8). Frankemölle folgert daraus, dass

„die Halacha/das Gehen/das Wandeln der Jünger ‚Jesu‘ aus allen Völkern (19a) den Weisungen JHWHs in der Deutung ‚Jesu‘ den deuteronomistischen Vorgaben entspricht, wie der Leser [...] bei der Vorstellung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang und bei der Deutung der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem als Strafe für die Ablehnung ‚Jesu‘ und der Jesusboten (s. zu 22,1-14; 23,34-37) entnehmen konnte.“<sup>560</sup>

## V. 20b

Hier kommt die volle Bedeutung des Glaubens zur Geltung. Zwei Dinge erlangen hierbei große Relevanz, nämlich die geistige Gegenwart des Herrn bei seinem Volk und die mt Anschauung der letzten Dinge.

Der Beistand des Herrn „ich bin bei/mit euch“ ist ein atl Ausdruck der Versicherung Jahwes für seinen Schutz, Beistand, Hilfe und Begleitung (vgl. Jos 1,5; Gen 26,24; Ex 3,12; Jes 41,10; 43,2-5). Dabei geht es nicht so sehr um eine statisch kultische Gebundenheit, sondern um den dynamisch-tätigen Beistand des Herrn in den Ereignissen der Geschichte.<sup>561</sup> Parallelen zeigen sich mit der Aufnahme des Torawortes (18,20) und in 1,23-24, wo Mt das Jesaja-Zitat 7,14 aufnimmt und den Namen *Immanuel* – übersetzt mit „Gott mit uns“ – als Inklusion der Übersetzung beifügt, um den Erfüllungsgedanken zu integrieren. Durch die Deutung des Namens Jesu (*Immanuel*) erfolgt zugleich eine das Evangelium umschließende Rahmung (vgl. Kap.1 und 28). Im Gegensatz zu 18,20 wird

<sup>557</sup> Gnllka: Mt II, 509.

<sup>558</sup> Gegen Wiefel: Mt, 497, der in 28,19-20a die Verankerung in einer Praxis sieht, in der auf die Taufe die postbaptismalische Unterweisung folgt. Jedoch stellt sich die Frage nach der entsprechenden Zusammengehörigkeit im Kontext von Taufe und Belehrung, oder Berufung und Belehrung.

<sup>559</sup> Frankemölle: Mt II, 545.

<sup>560</sup> Ebd., 552.

<sup>561</sup> Vgl. Trilling: Israel, 41.

nun die bleibende Präsenz zeitlich unbegrenzt zugesagt. Die reine Präsenz des Herrn weicht dabei dem stärkenden Beistand, der in Gegenwart des Kyrios beim Volke realisiert wird.<sup>562</sup> Der Wortsinn sollte m.E. nicht zu eng begrenzt werden, zumal das Wort in verschiedensten Situationen, wie Gefahr, Verfolgung, Not, Verkündigung oder auch Gottesdienst, in der Mission virulent wird und Gültigkeit erlangt. Das Mitsein Jesu mit seiner Gemeinde ist eine mt Leitidee: „'Mitsein' ist im MtEv im strengsten Sinn des Wortes ein theozentrisch-christologisch-ekklesiologischer Zentralbegriff. Dieser Eindruck wird außerdem durch Stellen im sogenannten Sondergut (1,23; 18,20; 28,20) bestätigt.“<sup>563</sup>

Die Perikope am Ende des Evangeliums wurde von Mt christologisch neu geformt und geschichtstheologisch neu interpretiert. In den V. 18 und 20 verknüpft Mt zwei paradoxe Vorstellungskomplexe. Der alttestamentlich geprägte Glaube von der ständigen Gegenwart Jahwes bei seinem Volk – und bei Mt die Gegenwart Jesu bei seiner Gemeinde – verbindet sich mit der apokalyptischen Wiederkunft des „Menschensohnes“, was seine Abwesenheit voraussetzt. Die Eigenständigkeit des Mt verdeutlicht sich in der christologischen Adaption der literarischen Stoffe, die dadurch nicht geschmälert, sondern für seine Theologie fruchtbar gemacht werden.<sup>564</sup> Insofern stellt 28,16-20 eine späte theologische Reflexionsstufe dar. „Bis zur Vollendung des Aions“ weist über den in V. 16 vorgegebenen Rahmen der missionarischen Tätigkeit hinaus. Das Verheißungswort sprengt das „Jetzt“ auf und bezieht sich auf jegliche Lage.

---

<sup>562</sup> Vgl. Ebd., 41; Frankemölle: Mt II, 552 charakterisiert das Mitsein Jesu als „Wegbegleitung“.

<sup>563</sup> Frankemölle: Mt II, 553.

<sup>564</sup> Vgl. Frankemölle: Jahwebund, 68ff: Mt hat das apokalyptische Wort- und Vorstellungsmaterial aufgenommen und christologisch akzentuiert. Dies verdeutlicht nachdrücklich die hohe Stufe seines theologischen Reflexionsvermögens.

### 5.5. Mt 28,16-20 – ein missionarisches Leitprinzip?

Was sollen die Jünger nach dem Tod Jesu tun? Sein Erbe weitertragen, verwalten, hinausgehen, wohin, wozu und wie? Sie sollen seine Lehre verbreiten, aber nicht durch Bücher oder indem sie sich auf einen Elfenbeinturm begeben, sondern durch die Welt ziehen (Mt 28,19), alles reflektieren und in bzw. mit ihrem Tun der Welt begegnen.

Geographisch begegnet der Auferstandene den Jüngern erneut in Galiläa, wo die Wirksamkeit Jesu ihren Ursprung nahm, den Schwerpunkt seines Wirkens bildete und er sich einer bisher positiven Rezeptionsgeschichte sicher sein konnte – eine quasi ideale Szenerie, um den Jüngern seine Rezeption anzuvertrauen. Um die Nähe Gottes zu artikulieren, wird vom Evangelisten ein ebensolcher Ort gewählt, was m.E. ein Zweifaches impliziert: Einerseits wird damit die gemeinsame Geschichte der Jünger mit Jesus geographisch nochmals verankert, andererseits können sich diese der Nähe Gottes aus dem Wissen über die Vergangenheit für die weitere Zukunft (vgl. später V. 20b) gewiss sein.

Von den Jüngern geht im Verlauf der Folgeverse eine zweifache Suche aus: einerseits eine innere Suche zwischen Zweifel und Glaube (vgl. V. 17), die ihren Ursprung in der Ratlosigkeit angesichts der jüngsten Ereignisse nimmt, andererseits die darauf folgende Suche, die im Imperativ Jesu (V. 19-20a) gründet. Die Jünger *treten* zu Jesus *herzu* und gleichen Bittstellern, die bei ihm wegen ihrer Ratlosigkeit nach Tod und Passion Hilfeleistungen suchen. Jesus verweist die Jünger auf ihr ureigentliches Tun zurück, das sie nun weiterpraktizieren sollen, auf ihre Nachfolge: „Die Jünger, die mittellos und auf Hilfe angewiesen leben, sind gleichsam eine Erläuterung der von Jesus verkündeten Gottesherrschaft.“<sup>565</sup> Unter diesen Vorzeichen sollen sie auch weiterhin leben und Leben ermöglichen, zumal Jesus von den elf Jüngern die konkreten Forderungen – elliptisch – ausspart, denn die Jünger kannten das missionarische Anforderungsprofil aus ihrem bisherigen Wirken (vgl. 10,5ff) bereits zur Genüge, wodurch es keiner weiteren Erläuterungen bedurfte. Sie sollen fortsetzen, *was* und *wie*<sup>566</sup> sie bereits gelernt und getan haben, mit dem Anspruch der Basileia: „Bedürfnis- und anspruchslos auf dem Weg durch Galiläa, legen sie nicht nur mit ihrem Wort, sondern auch in ihrer Existenz Zeugnis ab für die Gottesherrschaft [...], die eine neue Ordnung heraufführen will.“<sup>567</sup> Die Vollmacht

---

<sup>565</sup> Gnllka: Jesus, 177.

<sup>566</sup> Vgl. unter 5.4. Einzelauslegung zu V. 20a: Lehre umfasst alles bisher Gebotene.

<sup>567</sup> Gnllka: Jesus, 177.

Jesu mündet insofern in das Auftragswort, als die Bedingungen der Wirksamkeit für seine Jünger verändert werden und nun explizit eine universale Reichweite der Botschaft das Ziel wird.<sup>568</sup> Nach der Vollmachtübertragung, die der Stärkung und Vertiefung des persönlichen Glaubens an die Wahrheit der Worte Jesu dient, kommt es zum Auftragswort, welches sich aus vier Betätigungsverben konstituiert: *gehen*, *zu Schülern machen*, *taufen* und *lehren*. Die partikuläre Einschränkung der ersten Aussendungsworte (vgl. 10,5f) wird mit V. 19 aufgehoben (vgl. „geht zu allen Völkern“), obschon eine universale Ausweitung auf alle Menschen bereits während der irdischen Wirksamkeit Jesu intendiert war. Als imperativische Formulierung ist das Gehen entweder exklusiv zu verstehen oder als vorausgehende Bedingung für die drei weiteren Tätigkeitsfelder. Taufen und Lehren sind „subordinierende Ausführungsbestimmungen“<sup>569</sup> als festigende Konsequenz, wenn Menschen zu Jüngern gemacht werden. Der Auftrag, zu Jüngern zu machen, wird durch die beiden kleineren Folgeaufträge der Taufe und Lehre expliziert. Statt der Auftragsworte „zu Jüngern machen“ würde man eher andere Formulierungen gebrauchen<sup>570</sup> wie:

„Verkündigt das Evangelium. Dies ist sicherlich in *μαρτυρέσατε* mit eingeschlossen. Doch führt der Auftrag weiter zur Gründung von Gemeinden, die gerade dadurch entstehen, daß Menschen durch die Taufe in die Kirche aufgenommen und durch die weiter zu gewährende Belehrung in ihrem Jüngersein bestärkt werden.“<sup>571</sup>

Die ureigenste Intention der Mission ist es schlicht zu jenen Menschen zu gehen, die von Jesus und der von ihm proklamierten Basileia noch nichts vernommen haben, um im Idealfall eine Gemeinschaft von Jüngern zu gründen. Aus diesen Aussendungsworten haben sich fortan die missionarischen Leitideen<sup>572</sup> entwickelt: „Mission heißt ‚lehren‘, also das weiterführen, was der einzige Lehrer Jesus für seine Jünger tat. Inhalt der Missionsverkündigung sind die Gebote Jesu.“<sup>573</sup> Was heutzutage als Leitprinzip der

---

<sup>568</sup> Gegen Schnabel: Mission, 350: „Die im Wirken Jesu nur latent und zögernd wahrgenommene Universalität seines Anspruchs soll jetzt im Hingehen der Jünger in einem weltweiten Wirken verkündigt werden.“ Dass grundsätzlich die Universalität Jesu im MtEv zum Vorschein kommt, kann nicht bestritten werden. Ein Durchgang durch das MtEv zeigt, dass der universale Anspruch an alle Völker und Nationen keineswegs nur latent anklingt, sondern sich ab 1,1 mit der Abrahamsohnschaft wie ein roter Faden bis 28,16ff durch das gesamte Evangelium zieht.

<sup>569</sup> Schnabel: Mission, 351.

<sup>570</sup> Vgl. unter 5.4. Einzelauslegung zu 28,19-20a: der Terminus „Jünger“ wird zu einem transitiven Verbum geformt.

<sup>571</sup> Gnllka: Theologie, 194.

<sup>572</sup> Vgl. Reinbold: Propaganda, 277: Die vier Evangelisten artikulieren das jeweilige Ende ihrer Botschaft mit einem je unterschiedlichen Gedanken. Das Ende des MtEv konnte am Ende des ersten Jahrhunderts der „verbreiteten Überzeugung Ausdruck verleihen, daß die inzwischen weltweite Verkündigung der Kirche ihren Grund im Willen des Auferweckten bzw. Gottes hat“.

<sup>573</sup> Luz: Jesusgeschichte, 157.

Mission gilt, bezieht seine Ideen aus den Auftragsworten Jesu: hingehen und, indem die Andersgläubigen getauft und gelehrt bzw. unterrichtet werden, als finale Konsequenz zu Jüngern zu machen. Gehen darf in erster Linie nicht nur im dynamischen Akt des Ganges verstanden werden, sondern intendiert das „Zu-Jüngern-machen“: „Christen sollen missionieren, ‚indem sie gehen‘, d.h. wo immer sie sich befinden [...], um Menschen mit dem Evangelium bekannt zu machen. Aber der Formulierung in Mt 28,19a kann ein imperativischer Sinn nicht abgesprochen werden.“<sup>574</sup> Der Term „Jüngerschaft“ verweist auf das Ziel der Mission und lässt sich inhaltlich aus dem Gedankengut des gesamten Evangeliums entfalten.<sup>575</sup> Jünger-sein hat entgegen oft angestellten Vorstellungen noch nichts mit Perfektion zu tun, sondern steht gerade im Spannungsfeld von Glaube und Zweifel, Gehorsam und Versagen (V. 17). Damit wird bei den Leser/innen ein pragmatisches Ziel zu erreichen versucht: „Die Erfahrungen der Jünger sind für Matthäus transparent für die Erfahrungen von Christ/innen. Der entscheidende Jüngertext ist der allerletzte des Evangeliums [...]“.<sup>576</sup> Der Taufakt – wobei Mt hier ausdrücklich keine dogmatische Tauftheologie entwickelt – gliedert die Konvertiten endgültig in die Gemeinschaft ein und stellt zugleich den Beginn<sup>577</sup> des Jünger-Seins dar. Die triadische Taufform „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (V. 19b) hat ihren Sitz in der mt Gemeinde und stellt eine Übereignung des vormals Konvertiten, nun Getauften an Gott dar.<sup>578</sup> Charakteristisch für die Jünger in ihrer Funktion ist die Proklamation der Basileia. Sie stellen in ihrer Nachfolge und als Träger der Verkündigungsarbeit geradezu die Erläuterung dieser selbst dar, denn sie lebten ihr Leben im Zeichen der Basileia und verkündeten diese.<sup>579</sup> „Alles zu befolgen“ rekurriert auf die Basileia, die Jesus zu Lebzeiten verkündet hat, und intendiert als biblische Wendung (vgl. Ex 29,35) nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich das *Evangelium der Gebote* und dies in Form der *Vollkommenheit*. In der Heils- bzw. Beistandszusage (V. 20b) verschränkt – für Mt ungewöhnlich – der Heilsindikativ seine ethisch-imperativische Botschaft, die Gnade umklammert im letzten Vers des Ev die Gebote, welche das Evangelium darstellen.<sup>580</sup> Die Beistandsworte stellen für die herausfordernde

---

<sup>574</sup> Schnabel: Mission, 352.

<sup>575</sup> Das Anliegen des Mt mit „allen Völkern“ ist nicht ein Gegensatz zur Gewinnung von Individuen. „Zu Jüngern machen“ ist bei Mt eine eigentümliche Form der Sprachverwendung, die sich nach Trilling: Israel, 28, bspw. in 28,19 nicht mit Apg 14,21 parallelisieren lässt.

<sup>576</sup> Luz: Jesusgeschichte, 156.

<sup>577</sup> Vgl. Frankemölle: Mt II, 549.

<sup>578</sup> Vgl. unter 5.4. Einzelauslegung zu V. 19: Die Form leitet sich aus dem alttestamentlichen Terminus „Person“ her, bei der man sich diesen Akt als Form der Zueignung (eigentlich: „verbuchen auf ein Konto“) vorstellen darf.

<sup>579</sup> Vgl. Gnllka: Jesus 177f.

<sup>580</sup> Vgl. Luz: Jesusgeschichte, 157f.

Aufgabe der Jünger eine Hilfe dar, der sie sich bei allen Aufgaben, insbesondere bei der Verkündigung, versichert sein dürfen.

Die Abschlussworte des Auferstandenen sind damit eindeutig zentrifugal zu modellieren. Einer rein zentripetalen Präsenz erwehrt sich bereits die Dynamik des „Gehens“ (V. 19a), der sodann das Schlüsselwort für die Zentrifugalität folgt: „macht zu Schülern /Jüngern alle Völker.“ Damit ist „die Bekehrung als Ziel der Missionspredigt unter Heiden gemeint“<sup>581</sup>. Wie gezeigt werden konnte, geht es in V. 19a keineswegs im partikularen Sinn ausschließlich um die Heiden ohne Berücksichtigung Israels,<sup>582</sup> sondern um alle Völker. Das *Wo* der Aktivität wird damit erläutert.

Die Jünger werden in ihrer Funktion durch das Verheißungs- und Beistandswort bestärkt. Das Beistandswort in 28,19a stimmt mit der „Funktion der Jünger als ‚Menschenfischer‘ in 4,19 sowie als ‚Licht der Welt‘ und ‚Salz der Erde‘ in 5,13f überein“<sup>583</sup>. Diese *Zusage* kann in propagandistischem Sinne auch als *Zusprechen* verstanden werden, um bei den Akteuren bei ihrer Aktivität Mut und Vertrauen zu erzeugen und nicht zuletzt um der ureigensten Intention der Propaganda gerecht zu werden, nämlich bei den Akteuren ein über- bzw. erhöhtes Selbstbild<sup>584</sup> zu instrumentalisieren. Die Tragweite der negativen Schlagseite des Propagandabegriffs wird bei Jesus insofern deutlich, als er bei seinen Jüngern einerseits ein Selbstbewusstsein fördert, dessen ungeachtet er das Gegenüber nicht als Feindbild<sup>585</sup> denunziert und damit die negative Facette der Propaganda in keiner Weise benutzt.

Der Aufgabe „macht zu Schülern /Jüngern alle Völker“ werden die Taufe und das Lehren beigeordnet, wodurch die Jünger den Auftrag erhalten, „die Völker einzuschulen in die ‚Schule‘ Jesu Christi. Völkermission bei Matthäus kann so als Einschulung der Völker unter den Lehrer Jesus verstanden werden. Die Taufe ist so gewissermaßen als Akt der Einschulung zu verstehen“<sup>586</sup>. Diese Einschulung betrifft „alles zu bewahren, wie viel ich euch geboten habe“ und keineswegs nur die ethische Schlagseite der Tora.<sup>587</sup> Das

---

<sup>581</sup> Dobbeler: Restitution, 36.

<sup>582</sup> Gegen Dobbeler: Restitution, 18-44, der von zwei komplementären Aufträgen ausgeht und 28,19 rein auf die Heiden beschränkt, dabei m.E. jedoch den Hintergrund des MtEv unberücksichtigt lässt und trotz ausdrücklicher Verneinung eines Substitutionsmodells Gefahr läuft, dieses stellenweise als zu weit auseinander liegendes heilsgeschichtliches *Nebeneinander* zu integrieren. Vgl. Ebd., 23-27 und 41ff. Eine kritische Auseinandersetzung mit den weit- bzw. weiterreichenden Implikationen der Heilszusage Jesu an Israel und die Völker folgt unter 6.5.

<sup>583</sup> Frankemölle: Wurzeln, 349.

<sup>584</sup> Vgl. Bussemer: Propaganda, 30.

<sup>585</sup> Vgl. Ebd., 30.

<sup>586</sup> Wick: Matthäus, 87.

<sup>587</sup> Gegen zu große Einseitigkeiten der Ethisierung der Abschlussworte, wie bei Dobbeler: Restitution, 18-44. Damit auch gegen Wick: Matthäus, 86, der den Unterschied in den beiden Aussendungsworten im Tun der Jünger verankert: „Die erste Sendung ist handlungsorientiert, die zweite ist verkündigungsorientiert.“ Mt 10,7 und 28,19-20a legen in ihrem Proklamationsaufruf dieses Bild gerade nicht nahe. Gleichermäßen

didaktische Moment des Hingehens zu den Völkern liegt darin, dass die Jünger es Jesus gleichtun sollen, sich an seine Interpretation der Tora halten und letztlich die Basileia verkünden sollen. Darin ist kein Gegensatz zur Aussendungsrede in 10,5-15 zu sehen, da es in 10,7 heißt: „Hingehend aber verkündet, sagend: Nahegekommen ist das Königtum der Himmel.“ Beide Worte Jesu verweisen auf das Ineinander von Verkündigung (verbale Kommunikation) und Tun (symbolische Kommunikation).

Da diese Aktivität keineswegs nur auf das individuelle Lebensumfeld der Jünger, sondern auf *alle Völker* abhebt, ist diesem Auftrag die *gezielte* Aktivität der Propaganda keinesfalls abzusprechen, womit für Mt 28,16-20 von einer Aufforderung zur Mission gesprochen werden kann. Zusammenfassend steht für Mt 28,16-29 außer Frage, „daß hier ein Missionsbefehl vorliegt. Ist damit zu rechnen, daß die ersten Leser des Matthäus also zu den Heiden gegangen sind, sie zu Jüngern gemacht, getauft und gelehrt haben? Man wird diese Möglichkeit nicht ausschließen dürfen“<sup>588</sup>.

Über die Reaktion der Adressaten wissen wir nichts. Man sah sich stets mit der Aufgabe konfrontiert, aus Mt 28,19f Schlüsse auf die Missionstätigkeit in frühester Zeit, in welche der Evangelist hineinschreibt, zu ziehen. Wie auch immer, diese Textstelle musste für die Mt-Gemeinde einen erheblichen Einschnitt bedeutet haben.<sup>589</sup> Demzufolge mussten sich entweder die Spuren der Heidenmission im MtEv verflüchtigt haben, oder das imperativische Aussendungswort wurde nicht mit letzter Konsequenz rezipiert. Als unrichtig erweist sich, dass das Christentum in frühester Zeit der Schlussworte des MtEv zufolge ausschließlich auf Mission ausgerichtet gewesen sei. Doch kann man sich versichert sein, dass der Missionsgedanke aus Mt 28,16-29 wörtlich gelesen wurde, jedoch nicht in dem Sinn, dass darin weder die Nachwelt, noch die heutige Kirche damit angesprochen ist, sondern gemäß 28,16 die „elf Jünger“: „Matthäus berichtet vielmehr, was die Aufgabe der Apostel war. Und natürlich setzt dann die altkirchliche Exegese voraus, daß die Apostel diesen Auftrag erfüllten und, wohlgemerkt, erledigten.“<sup>590</sup> Demzufolge verwirklichte sich die Abschlussperikope in urchristlicher Zeit nicht in ihrem zentrifugalen Anspruch: „Mt 28,19-20 und die verwandten Texte ändern nichts am

---

ist der semantische Horizont von „zu-Jüngern-machen“ (vgl. 28,19a) weiter, als dass er sich rein auf die Lehre beschränken ließe.

<sup>588</sup> Reinbold: Propaganda, 297.

<sup>589</sup> Vgl. Luz: Jesusgeschichte, 31f: Die Entscheidung für die Heidenmission hatte weit reichende Konsequenzen, zumal sich die judenchristliche Gemeinde der heidenchristlichen Kirche zubewegte. „Langfristig gab es ja für die judenchristlichen Gemeinden in Palästina und Syrien, wo die jüdische Bevölkerung relativ stark war, zwei Zukunftsmöglichkeiten: Sie konnten sich in irgendeiner Weise in die heidenchristliche integrieren und sind dann letztlich wohl in ihr aufgegangen. Das ist der Weg, den Matthäus und seine Gemeinde [...] zu gehen begonnen haben.“ Grundsätzlich steht der Evangelist am Scheideweg, doch seine Gesetzeshaltung legt eine Brücke, die zu keinen Bruch mit dem Judenchristentum führt.

<sup>590</sup> Brox: Mission, 194.

Gesamtbild, ihre Auslegungsgeschichte bekräftigt es vielmehr noch einmal. So weit wir sehen können, hat das Christentum der nachapostolischen Zeit nicht missioniert, es wächst infolge eines Prozesses stetiger ‚Gärung‘.<sup>591</sup>

---

<sup>591</sup> Reinbold: Propaganda, 297.



## 6. Ausgangspunkte und Prämissen zur Kontroverse um Mt 10,5-15 und 28,16-20

Bei der Klärung der Frage um das Verhältnis der beiden Aussendungsworte 10,5-15 und 28,16-20 schwingt ein breiterer Horizont mit, der nicht allein die Sendung Jesu per se tangiert, sondern, wie Luz zurecht betont, den „Sinn der Matthäuserzählung im ganzen zur Debatte“<sup>592</sup> stellt. Das scheinbar widersprüchliche Nebeneinander zweier bipolarer Aussagen spricht zum einen die Frage nach der Identität der mt Gemeinde – zumindest indirekt – an, erfordert andererseits eine Rückfrage nach der mt Theologie.<sup>593</sup>

### 6.1. Der Evangelist und seine Wurzeln

Die Stellung des Evangelisten Matthäus zu den Juden und Heiden weiß um eine ebenso lange Rezeptionsgeschichte wie die Klärung der Frage, ob Matthäus selbst Heide oder Jude war. Der Evangelist schreibt sein Evangelium mit dem Fokus auf eine konkrete Leserschaft. Mit in das Blickfeld seiner Intention rücken deren Vorverständnis, deren Probleme und deren konkrete Situation.<sup>594</sup> Folgt man dem gängigen Duktus der Sekundärliteratur, wird man beim MtEv von einem judenchristlichen Verfasser in einer gemischten Gemeinde ausgehen können. Unbestritten ist, „dass das MtEv in der frühen Kirche des 2. Jh. nicht nur das am meisten gelesene und zitierte Buch [...] eines ntl Schriftkanons wurde, sondern es war auch jene ntl Schrift, die [...] in ihrer Dignität mit ‚der Schrift‘ des früheren Bundes gleichgestellt wurde“<sup>595</sup>. Bei näherer Betrachtung der von Matthäus verwendeten Quellen zeigen bereits der Aufbau und die Komposition des Evangeliums<sup>596</sup> – thematisch insbesondere der Stammbaum Jesu, die Kindheitsgeschichte, die Erfüllungs- oder Reflexionszitate sowie das Gesetzesverständnis und die zahlreichen Berufungen auf das Alte Testament – eine Verankerung im Judentum und verweisen auf einen unverkennbar alttestamentlich-jüdischen Hintergrund des Verfassers.<sup>597</sup> Der Hintergrund des Evangelisten ist damit ein doppelter: Einerseits basiert seine Theologie auf atl Traditionsgut (vgl. unter 5.2.4., 5.3.1., 5.3.1.1. und

---

<sup>592</sup> Luz: Mt II, 88.

<sup>593</sup> Diese Implikationen resultieren aus dem Vergleich der beiden nebeneinander stehenden Sendungsaufträge. Vorfragen an diese Stellen wurden bereits in der methodischen Auseinandersetzung mit Mt 10,5-15 und 28,16-20 an die Texte herangetragen (vgl. etwa Redaktions-, Traditions-, Motivkritik etc.). Vgl. Dobbeler: Restitution, 20.

<sup>594</sup> Vgl. Zeilinger: Himmel, 11.

<sup>595</sup> Frankemölle: Wurzeln, 239.

<sup>596</sup> Vgl. Luz: Mt I, 62.

<sup>597</sup> Vgl. Broer: Einleitung, 103f; Luz: Mt I, 62ff.

5.3.1.2.), andererseits ist der Evangelist selbst Judenchrist und weiß sich insbesondere in ethischen Belangen seinem Ursprung verpflichtet. Berufen sich jüdische Autoren in der Streitfrage um den Proselytismus stets auf Gen 12 und Abraham (vgl. 3.1.2.), so stellt Mt „seinen“ Jesus im Prolog (Mt 1,1) namentlich in die direkte Nachfolge Abrahams. Was dieses Motiv präjudiziert, wird noch entfaltet werden (vgl. 6.2.), doch kann bereits hier folgende Analogie gezogen werden: Am Ende des Evangeliums trägt Jesus seinen Schülern auf: „Gehend nun ...“ (V. 19a). Das „Gehen“ impliziert eine Dynamik, die prototypisch für die Zentrifugalität der Propaganda ist und bereits bei Abraham mit dem *Gang* von Kanaan bis Ägypten (Gen 12,1ff) klare Konturen angenommen hat. Mt rekurriert auf dieses Motiv, was auch Mt 3,9, 8,11 und 22,32 veranschaulichen. Es kommt weniger zu einer Neuinterpretation, als vielmehr zu einer Aktualisierung bzw. Fruchtbarmachung für den weiteren Verlauf des Evangeliums. Damit stellt der Mt Jesus seine Schüler mit dem letzten Auftrag in seine und Abrahams Nachfolge. Im palästinischen Raum wurden die Proselyten mit dem Akt der Beschneidung gleichsam neu geboren und mit dem Namen „Tochter/ Sohn Abrahams“<sup>598</sup> versehen. In diese Nachfolge stellt der Evangelist Jesus im Prolog durch die David- und Abrahamssohnschaft (Mt 1,1ff) und in dieselbe inhaltliche Nachfolge (vgl. v.a. 5.4 und 5.5.), nämlich zu den Völkern zu gehen wie dies Abraham und Jesus getan haben, werden am Ende (28,16-20) die Jünger Jesu gestellt.

Frankemölle misst der Bedeutung der Tora als Wort JHWHs im MtEv solche Bedeutung bei, dass sich unter Berücksichtigung der Völker die weiterführende und zu diskutierende Frage stellt, ob „die für Israel am Sinai aktualisierte Tora Gottes oder die für die Jünger Jesu in Jesus Immanuel aktualisierte Tora Gottes auch für die Völker maßgeblich ist [...]“<sup>599</sup>. Demgegenüber ist die heidenchristliche Perspektive weitaus weniger oft und über weite Strecken des Evangeliums nicht in entsprechender Dichte anzutreffen. Als solche wäre die Androhung des Heilsverlusts an Israel zu nennen.<sup>600</sup> Diese Androhung ist deshalb relevant, weil sich daran die Hinwendung Jesu zu den Heiden, *mit* bzw. *ohne* Rücksichtnahme auf Israel knüpft. Dabei wird der „Terminus ‚Völker‘ in Mt 28,19 in dem für das zugrunde liegende griechische Wort auch häufig belegten Sinn ‚Heiden‘ verstanden und der Missionsbefehl auf diese, also unter Ausschluß der Juden, beschränkt“<sup>601</sup>. Diese Prämisse erfordert eine sprachlich-theologische Klärung der Terminologie, die noch folgen wird (vgl. 6.3.). Als wirkungsgeschichtlich wichtigstes

<sup>598</sup> Herweg/ Herweg: Land, 48. Zur näheren Erläuterung vgl. 3.2.1. und 3.3.

<sup>599</sup> Frankemölle: Wurzeln, 276.

<sup>600</sup> Vgl. Broer: Einleitung, 104f.

<sup>601</sup> Ebd., 105.

Evangelium der Kirche verfügt das MtEv zudem über eine besondere Rezeption in judenchristlichen Kreisen. Jene Stellen, die bereits auf eine propagandistische Aktivität unter Heiden verweisen, werden nicht ausreichend sein, um Mt als heidenchristlichen Verfasser auszuweisen. In Bezug auf sein näheres Umfeld ist mit Luz festzuhalten, dass „das Matthäusevangelium aus einer Situation stammt, wo die judenchristliche Gemeinde an einem Wendepunkt stand. [...] In dieser Situation entschloß sie sich, ihre Jesusverkündigung zu den Heiden zu tragen“<sup>602</sup>. Das Evangelium ist tief im Judentum verankert und auch der Abfassungsort wird in der syro-palästinischen bzw. syrischen Gegend vermutet.<sup>603</sup>

Von welchen Voraussetzungen war der Evangelist aus topographischer Sicht geprägt? Was lässt sich anhand seiner Sprache erkennen? Es finden sich im MtEv zahlreiche Stellen, die den Sendungsanspruch Jesu explizit (vgl. 10,5f) zu Israel thematisieren und gleichermaßen solche, die diese Exklusivität zurücknehmen und wie in 28,19 eine universale Ausweitung erkennen lassen. Die Mt-Gemeinde stand offensichtlich vor einer Situation, in der sich das gesetzestreue Judenchristentum nach dem Jüdischen Krieg und der damit verbundenen Trennung von der Synagoge mit zwei Möglichkeiten konfrontiert sah: „einem Sonderweg, der letztlich zu seiner Existenz als selbstständiger Randerscheinung zwischen dem nichtchristlichen Israel und der Großkirche führte, und der Möglichkeit, sich der Heidenmission zu öffnen“<sup>604</sup>. Diese Öffnung wäre alsdann ein Schritt in Richtung Großkirche, an deren Beginn Mt stünde. Die Prämissen der jüdischen Propaganda im syro-palästinischen Raum, von denen Mt ausgehen konnte, waren nicht sehr offen. Ähnlich der jüdischen Kluft zwischen Palästina und Diaspora, wo man in den propagandistischen Fragen die Reserviertheit gegenüber den Heiden in der Diaspora lockerte, ist auch im MtEv trotz jüdischen Ursprungs eine Tendenz zur Zuwendung zu den Völkern (vgl. v.a. Mt 28,19) zu vernehmen. Sowohl in Palästina, als auch in der Diaspora war der biblische Monotheismusglaube mit den darin wurzelnden ethischen Ansprüchen ein starker Grund für eine Konversion (vgl. v.a. 3.4.). Im MtEv werden diese Implikationen (vgl. v.a. Bergpredigt) von Jesus neu aktualisiert, sodass für die Botschaft Jesu wie für die jüdische Sicht etwas gleichermaßen „unerhört Neues“<sup>605</sup> mitschwingt. Für die Konversion im Judentum waren drei Elemente wesentlich, nämlich die

---

<sup>602</sup> Luz: Mt I, 66.

<sup>603</sup> Vgl. Broer, Einleitung, 113f: Aus der Botschaft erschließt sich eine Nähe zum Judentum und als Ort kann „mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit [der] syrische Raum und hier vielleicht Antiochien konkretisiert werden. Diese These erfreut sich zur Zeit jedenfalls zunehmender Beliebtheit.“ Folgt man dem Duktus der Sekundärliteratur, so wird das palästinische Mutterland als Abfassungsort eher nicht in Betracht gezogen.

<sup>604</sup> Ebd., 67.

<sup>605</sup> Herweg/ Herweg: Land, 44.

Proselytentaufe, die Beschneidung und die Gesetzeshaltung.<sup>606</sup> Wenn in 28,19-20a von der Taufe, Lehre und Jüngerschaft zu lesen ist, zeigen sich Analogien zur jüdischen Tradition. Die Bedeutung der Tora bei jüdischen Konversionen konnte bereits aufgezeigt werden (vgl. 3.3.1.). Wie sich der Evangelist dazu positioniert, lässt sich mit Broer wie folgt ausdrücken: „Matthäus bejaht also das Gesetz, läßt es Jesus freilich eigenständig interpretieren. Der Maßstab für diese Interpretation ist das Liebesgebot [...]“. <sup>607</sup> Der Tora wird damit von Mt nicht der Boden unter den Füßen entzogen, sondern anhand der Basileia interpretiert. Eine Antwort wird einzig aus der theologischen Perspektive des gesamten Evangeliums möglich: „Ob der Jude Matthäus, für den Jesus auch die Gültigkeit aller Jotas und Häkchen der Torah bejaht (5,18), von den früheren Heiden auch die Beschneidung als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zu Israel verlangt hat, wissen wir nicht.“<sup>608</sup> Die Frage der „Tora-Bajahung“ prägt auch der semantische Horizont der Jüngerschaft. Ein einzig offener Punkt in der Nachfolgefrage ist das Thema der Beschneidung, das in der Mt Gemeinde offensichtlich besondere Brisanz erweckte. Durch den – zumindest fragmentarischen – Bruch mit dem offiziellen Judentum wird für die Mt Gemeinde eine Neuorientierung nach innen und außen erforderlich. Wie kann man Christ sein, ohne das jüdische Erbe aufzugeben? Eine zentrale Frage dürfte um das Thema der Beschneidung in Verbindung mit der Aufnahme heidenchristlicher Mitglieder gekreist haben.<sup>609</sup>

Zusammenfassend lassen sich die missionarischen Belange des Judentums aus der Tora begründen, was eine interessante Übereinstimmung mit dem Toratheologen Mt zeigt. Alle Gebote (28,19f) umfassen selbstredend die Gebote Jesu aus der Basileia-Proklamation und weniger die gesamte Tora. Dennoch wird im MtEv die Gültigkeit der Tora nicht außer Kraft gesetzt, im Gegenteil, das Gesetz wird in die jesuanische Verkündigung miteinbezogen.

Doch wie lässt sich die Frage dieser Spannung bzw. dieses Widerspruchs beider Aussendungsworte verstehen? Manche Forschungsbeiträge verkürzen die Diskussion um das Spannungsfeld bzw. spiritualisieren den Gegenstand zunehmend, wie etwa John Harvey die propagandistischen bzw. missionarischen Aktivitäten Jesu im MtEv in ein vier Etappen-Modell zu pressen versucht: „The theme of mission in Matthew’s gospel

---

<sup>606</sup> Vgl. insbes. unter 3.2.-3.4.: Alle drei Elemente, mitunter auch die Opferdarbringung, waren für eine vollwertige Konversion notwendig, wenngleich sich in der Diaspora v.a. in der Strenge Unterschiede zeigen, da mit Goodman: Mission, 66f, unbeschnittene Juden keine logische Unmöglichkeit waren.

<sup>607</sup> Broer: Einleitung, 121.

<sup>608</sup> Luz: Mt IV, 452.

<sup>609</sup> Vgl. Ebd., 288ff.

corresponds precisely with this four-part salvation history framework.<sup>610</sup> Diese vier Zeitperioden unterteilt Harvey in die Mission der Propheten in bzw. zu Israel, die Zeit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in der Jesus die Mission selbst an Israel verkündet, die Zeit der Himmelfahrt Jesu, der Mission der Jünger zu allen Völkern und schließlich in die Zeit der Schließung des Reiches-Gottes, in der die Mission von den Engeln an alle Nationen gerichtet sein wird.<sup>611</sup> Eine Klärung der Frage nach der Propaganda bzw. Mission im MtEv darf nicht bei den beiden Aussendungsworten stehen bleiben und das Ergebnis pars pro toto für das gesamte Evangelium veranschlagen. Die Verhältnisfrage von 10,5-15 zu 28,16-20 bedarf m.E. einer Kontextualisierung des gesamten Evangeliums.

## **6.2. Partitur des MtEv zur Heiden- und Judenpropaganda bzw. -mission – entlang zentraler Schlüsselstellen**

Es wäre verfehlt, die spannungsgeladene Kontroverse um die beiden Aussendungsreden (10,5ff und 28,16ff) als zwei konträre Etappen der Vita Jesu zu sehen und den Horizont der theologischen Intentionen wie Implikationen des Evangelisten unberücksichtigt zu lassen. Eine chronologische Trennung der Sendungen in das Erdenwirken Jesu (Kap. 1-28,15) einerseits und die Wirksamkeit des Auferstandenen (mit 28,16-20) als Neukonstitution andererseits ist nicht anzunehmen.<sup>612</sup> Auch Frankemölles Aussage ist nicht gänzlich, wie sich zeigen wird, zuzustimmen: „Kennzeichnend für das MtEv ist das betonte Nebeneinander der Sendung Jesu (und der Jünger) zu Israel und zu den Heiden. Nach 10,5b-6,23; 15,24 richtet sich ihre Mission exklusiv (15,25: οὐκ ... εἰ μὴ) nur auf Israel, nach 28,16-20 universal auf alle Völker der Welt.“<sup>613</sup> Auffälligerweise zeigen die synoptischen Stellen keine exklusiv an Israel gerichtete Sendung. Insofern sind bei der Sendung der Jünger Jesu zu den Menschen jedweder Art (Juden und/ oder Heiden) die theologischen Aussagen des gesamten Evangeliums mitzubüberücksichtigen.<sup>614</sup> Der

---

<sup>610</sup> Harvey: Mission, 123.

<sup>611</sup> Vgl. Ebd., 122-136.

<sup>612</sup> Gegen Wilk: Jesus, 152: „Das ganz auf Israel bezogene Erdenwirken Jesu und die ganz auf die Jünger bezogene Wirksamkeit des Auferstandenen bis zur Parusie sind im Sterben Jesu ‚für viele‘ chronologisch getrennt und sachlich verbunden; denn dieser Tod vollendet seine Sendung zu Israel und bildet zugleich die Grundlage, auf der die Jünger Gemeinschaft nach Ostern neu konstituiert wird.“

<sup>613</sup> Frankemölle: Theologie, 100.

<sup>614</sup> Eine Berücksichtigung des Partikularismus und Universalismus im Matthäusevangelium bei gleichzeitig synchroner Arbeit haben in jüngster Vergangenheit v.a. Hubert Frankemölle (vgl. insbes. Frankemölle: Die Sendung der Jünger Jesu ‚zu allen Völkern‘; Axel von Dobbeler (vgl. Dobbeler: Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden); Heinz Giesen (vgl. Giesen: Jesu Sendung zu Israel und die Heiden im

Evangelist und seine Gemeinde stehen im Spannungsfeld jüdisch/judenchristlicher sowie heidenchristlicher Stoffe.

|      |  |               |
|------|--|---------------|
| Mt → | <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <p>alle Völker: 1,1.3.5.6; 2,1-12; 4,15f; 5,13.14;<br/>8,5-13 (bes. 11f)</p> <p>Israel: 10,5b-6.23; 15,24</p> <p>alle Völker: 10,18; 12,18-21;13,38; 15,21-28<br/>24,14; 25,31f; 28,16-20</p> </div> | → mt Gemeinde |
|------|--|---------------|

Tab. 2: Das MtEv als Einheit<sup>615</sup>

Frankemölle konnte unter Berücksichtigung innertextlicher Kriterien nicht nur ein betontes Nebeneinander im Sendungsanspruch zwischen Israel und den Völkern erkennen, sondern eine „übergreifende Einheit“<sup>616</sup>, deren ambivalente Aussagekraft dem Evangelisten als Stilmittel dient. Tabellarisch wird die Quantität beider Vorstellungskomplexe ersichtlich, demzufolge der Gang Jesu zu den Völkern in inklusionsartiger Manier jenen zu Israel rahmt. Am systematischen Interesse Frankemölles, der sowohl 10,5f als auch 28,19f unter gleiche Vorzeichen stellt, ist Kritik zu üben.<sup>617</sup>

Eine allzu strikte Inklusion ist m.E. nicht gegeben, vielmehr ist m.E. ein Ineinander partikularistischer und universalistischer Aussagen im MtEv zu beobachten. Bereits die tabellarische Auflistung streng partikular und universal zu verstehender Aussagen des Evangeliums weist insofern eine Lücke auf, als mit 15,21-28 „alle Völker“ angesprochen werden sollen, hingegen 15,24 rein auf Israel beschränkt wird (siehe oben: Tab. 2). Eine Zersplittung eines Textes in zwei konträre thematische Ansichten würde dementsprechend auch die von Frankemölle konstatierte inklusionsartige Einheit sprengen. Die Perikope ist vielmehr in ihrer Gesamtheit wahrzunehmen (hier in 15,21-

---

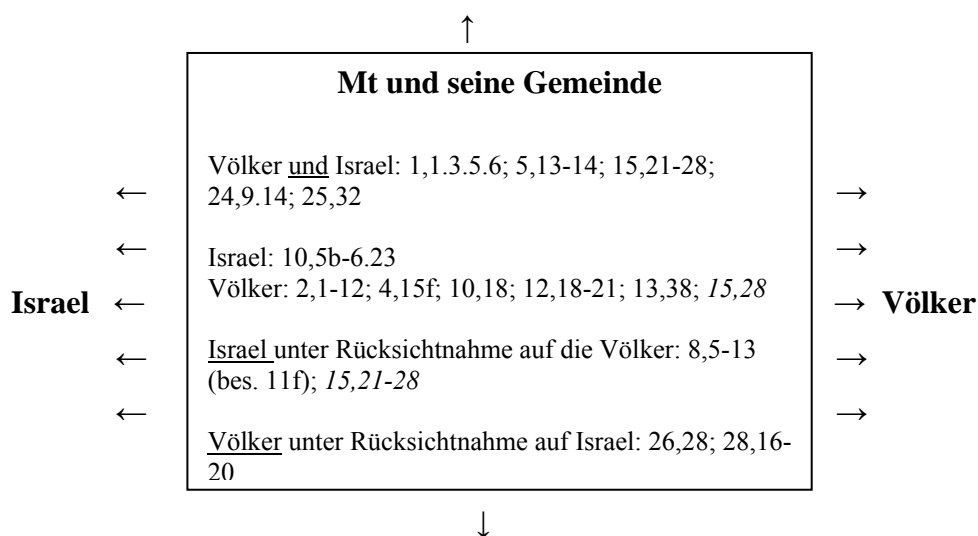
Matthäusevangelium) und Florian Wilk (vgl. Wilk: Eingliederung von Heiden in die Gemeinschaft der Kinder Abrahams) vorgenommen. Der Vorzug einer synchronen Textbehandlung erweist sich dahingehend als schlüssig, als sich die relevanten Stellen des MtEv durch reine Wortstatistik nicht verstehen lassen und sich nur im Kontext der theologischen Vorzeichen des Evangeliums wegweisend zeigen.

<sup>615</sup> Frankemölle: Theologie, 110.

<sup>616</sup> Ebd., 110.

<sup>617</sup> Frankemölle: Theologie, 95ff, übt zunächst am Missionsbegriff, wie er bei Kasting: Anfänge, 9, und Hahn: Verständnis, 10, verwendet wird, aufgrund zu systematischer Verwendung Kritik und plädiert in Theologie, 99, für eine „theologische Offenheit“. Das passt nicht zu dem Konstrukt, das er wenige Seiten später aufstellt, in dem er die beiden Texte 10,5f und 28,19f unter das gleiche Stichwort der „Mission“ zusammenfasst, wodurch m.E. seine Kritik etwas voreilig ist. Axel von Dobbeler formuliert – wenngleich zu drastisch: „Das hier obwaltende systematische Interesse [Frankemölles] verwischt und verdunkelt mehr, als daß es erklärt.“ Dobbeler: Restitution, 36.

28: Israel unter Berücksichtigung der Völker), wodurch die zweimalige Zuordnung einer Perikope in zwei separate Aussagen ebenso wenig gelingen kann wie eine inklusionsartige Rahmung an sich. Zudem indizieren die Folgeverse der Aussendungsperikope 10,17-25, anders als bei Lk, dass die Sammlung Israels für den Evangelisten noch nicht abgeschlossen ist und nicht zufälligerweise wird „von einer Rückkehr der Jünger zu Jesu Lebzeiten nicht berichtet“<sup>618</sup>. Die Israel-Aussendung bricht demgemäß nicht mit der Aussendungsrede des 10. Kapitels bzw. mit 15,24 ab, sondern zieht sich von Anbeginn des MtEv mit der Davidsohnschaft wie ein roter Faden durch das Evangelium.



Tab. 3: Korrektiv zu Frankemölle – Vorschlag: Das Ineinander des MtEv als Einheit

Ungeachtet dessen, wie sich das Modell in den konkreten Einzelfällen ausgestaltet, soll vorerst mit Gnilka davon ausgegangen werden, dass sich hinter dem theologischen Programm in 10,5f „konkrete Missionserfahrungen und -bemühungen verbergen“<sup>619</sup>. Die Mitglieder der mt Gemeinde und der Evangelist selbst wurden von je unterschiedlichen Vorstellungen (konkurrierende Gruppe pro und contra Heiden- bzw. Judenmission) geleitet, wodurch er seine Quellen (Mk und Q) in Anschluss an diese praktischen Erfahrungen verarbeitet, akzentuiert und gestaltet hat. Das Ineinandersein unterschiedlicher Aussagen bedingt entgegen jeglicher chronologisch korrekten Abfolge eine Rahmung, die das Ende bereits am Anfang vorwegnimmt. Hierbei reflektiert die Sohnschaft Jesu – als Sohn Davids (Ausdruck der Beziehung zu Israel) und Abrahams

<sup>618</sup> Stuhlmacher: Bedeutung, 119.

<sup>619</sup> Gnilka: Mt I, 363: Hinter diesem theologischen Programm könnten nach Gnilka konkrete Missionserfahrungen bzw. -bemühungen gesteckt haben, wonach in der mt Gemeinde zwei konkurrierende Gruppen Kontroversen in der Missionsfrage ausgetragen haben. Demnach versuchte Mt jüdische Partikularisten mit universalem Heiden-Denken zu konfrontieren. Erst als die Israelmission mit der Katastrophe im Jahre 70 n. Chr. in eine ebensolche mündete, wurden diese Gemeinden offen für die Heidenmission.

(Ausdruck der Beziehung zu den Völkern) – beide Topoi. Deshalb erfasst die innertextliche Komposition als doppelte Sendung bereits in Kapitel 1 beide Momente und sprengt dergestalt die inklusionsartige Rahmung. Der Universalismus taucht nicht erst mit 28,19, wie vielfach postuliert, am Ende – mit Frankemölle – „überraschend und für den Leser unvorbereitet auf, sondern begleitet ihn vom ersten Vers des Evangeliums an. Ebenso auffällig ist, daß der Schnittpunkt beider Aussagereihen in der Botenrede in Kap. 10 [...] sich ebenfalls in 1,1 findet – allerdings im christologischen Kontext“<sup>620</sup>. Aus theologischem Gesichtspunkt ist im MtEv eine theozentrische Christologie zu konstatieren, die in Jesus (Mt 1,23: *Immanuel*) den Repräsentanten des Gottes Israels begreift und diesen zu Israel und den Völkern gesandt sein lässt.<sup>621</sup> Infolgedessen vertritt Hubert Frankemölle eine inklusive Deutung,<sup>622</sup> obschon sich in den letzten Jahren seine Rezeptionswahrnehmung zum Thema Israel-Kirche erheblich verändert hat.<sup>623</sup>

Die beiden Aussendungsworte (10,5f und 28,19) stehen nicht unvermittelt nebeneinander, sondern haben den gleichen Bezugspunkt, indem sie vom *selben Auftraggeber* ausgehen – der seinerseits mit dem Motiv der Abrahams- und Davidsohnschaft (1,1) verbunden ist und die Bezugsgrößen wiederum verbindet. Die Jünger werden mit zwei Aufträgen ausgestattet: „Sie sollen einerseits Israel um Jesus als den messianischen Hirten sammeln, andererseits die Völker in ihre eigene Gemeinschaft als die der Jünger des Menschensohnes einbinden.“<sup>624</sup> Die semantisch-syntaktische Textkohärenz im MtEv setzt im Handlungsverlauf JHWH, den Gott Israels (vgl. 1,2-25), als Subjekt voraus und verdeutlicht Jesus ab 4,17 als Haupthandlungsträger.<sup>625</sup> Von daher erscheint eine trennende Deutungsrichtung im Sinne des Christus für Israel und des Menschensohnes für die Völker als obsolet, weil die mt Jesusgeschichte durch die theozentrische Christologie eine inklusive Deutung nahelegt: als universale Sendung Jesu zu Israel und den Völkern.<sup>626</sup> Vorausgesetzt, die mt Gemeinde befand sich ihrer Genese nach in Antiochien (Syrien), so kann die Verwendung der Bundesformel „JHWH der Gott Israels“ in exklusiver Form identitätsstiftend für das dortige jüdische Volk gegolten haben. Christliche Juden sahen sich gleichermaßen inspiriert, Nichtjuden für die

<sup>620</sup> Frankemölle: Theologie, 111.

<sup>621</sup> Vgl. Dobbeler: Missionsauftrag, 44.

<sup>622</sup> Vgl. Frankemölle: Sendung, 45.

<sup>623</sup> Vgl. Ebd.: Theologie, 93-129; Ebd.: Sendung, 45; Ebd.: Wurzeln, 233-260, v.a. 329-364; dazu kontrastierend: Ebd., Jahwebund, 108-143.

<sup>624</sup> Wilk: Jesus, 129: Jesus in seiner Gestalt der Sohn Abrahams und Davids, der wie Abraham selbst den Juden und Nichtjuden (allen Völkern) den Zugang zum Heil Gottes erschließt, sofern den Nichtjuden „in der Gemeinschaft mit Jesus der Segen Abrahams zukommt.“ Wilk: Jesus, 89.

<sup>625</sup> Vgl. Frankemölle: Sendung, 47. – Dabei werden „*Iēsous* / Jesus“ (JHWH erweist sich als Rettung) in 1,21 und „*Immanuel*“ (Gott ist mit uns) in 1,23 jene beiden Vertrauensnamen, welche der Leserlenkung ihr Gepräge verleihen.

<sup>626</sup> Vgl. Frankemölle: Sendung, 47.



Jesusbewegung anzuwerben.<sup>627</sup> Der universale Stammbaum (1,2-17) sowie die Einspielung der Mosegeschichte (2,13-23) können als Hinweis gelten, dass Jesus nicht nur „Sohn Davids“ (1,1), sondern auch „Sohn Abrahams“ (1,1), also zugleich Sohn *der* sowie *für die* Völker ist. Das irdische Dasein Jesu erscheint in Mt 1 gemäß seiner Konstitution nicht rein auf Israel beschränkt,<sup>628</sup> sondern umreift auch die Völker, deren Erwählung bereits mit dem Prolog intendiert ist und nicht erst mit dem Epilog. Prolog und Epilog bilden einen Spannungsbogen für die immer schon intendierte Haltung des Evangelisten, welche die Annahme nicht erlaubt, den Prolog auf Jesus Christus und den Epilog auf den mit universaler Vollmacht ausgestatteten Menschensohn, weil mit dem Zusatz *aller Weltvölker*<sup>629</sup> versehen, zu beziehen. Die Abrahamssohnschaft impliziert für den Evangelisten eine Wahrnehmung, deren Fundus er nicht gänzlich neu interpretieren musste, sondern der bereits vorgegeben war.<sup>630</sup> Das Geschick des Evangelisten ist darin zu sehen, dass

„die traditionelle jüdische Identität aufgebrochen und die Spannung von Partikularismus und Universalismus neu aufgeladen [wird]. Damit richtet sich der matthäische Jesus als ‚Jesus‘ (1,21) und ‚Immanuel‘ (1,23) gegen das Glaubensverständnis der Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer, Tempelpriester u.a. [...]“<sup>631</sup>

Die Genese des MtEv entfaltet die Bedeutung Jesu erzähltechnisch von der Verkündigung seiner Lehre mitsamt allen ethischen Implikationen inklusive aller Misserfolge, deren narrativer Höhepunkt, gleichsam als Kulminationspunkt (vor 28,16ff), die Passion darstellt. In seiner Verkündigung delegiert Jesus zentrale Aufgabenbereiche stets auch an seine Jünger, denen am Ende im Verkündigungsauftrag eine zentrale Rolle zugedacht wird.

In der Vita Jesu kommen nicht zuerst Juden, sondern heidnische Magier<sup>632</sup> zu Jesus, um ihm zu huldigen (2,1-12). Diese kommen als Vertreter der Völker aus dem Osten,

<sup>627</sup> Vgl. Ebd., 47: Konzeptuell war hierfür eine Integration der Nichtjuden in Gottes Heilsplan erforderlich, wofür Frankemölle in den vielfach eingespielten Zitaten (110 wörtliche und ca. 370 Motivrezeptionen) die Bestätigung dieser Annahme erkennt.

<sup>628</sup> Gegen Wilk: Eingliederung, 54: Nach Wilk ist der einzige Zielpunkt der Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Jesu Israel selbst. „Demgemäß ist das Erdenwirken Jesu ganz auf Israel bezogen.“ Erst mit der Auferstehung würde eine Expansion auf die Völker folgen.

<sup>629</sup> Vgl. Wilk: Eingliederung, 54.

<sup>630</sup> Das kontroverse Thema Abraham – als erster Konvertit, erster Proselyt und Licht für die Völker, dem er selbst gleichsam leuchtend voran- bzw. vorausgeht – wurde bereits (vgl. unter 3.1.2. und 6.1.) angedeutet.

<sup>631</sup> Frankemölle: Sendung, 48f.

<sup>632</sup> Vgl. Gnlika: Theologie, 176; Wick: Matthäus, 78f: „Magier“ ist ein Terminus für Vertreter östlicher Religiosität und orientalischen Wissens. Magier sind Astrologen und „aus einer Toraperspektive besonders deutlich als Vertreter der Völker, als Heiden, gekennzeichnet.“

gleichsam von dorthier, wo Abraham seinen Ursprung nahm und sich zugleich absonderte. Symbolisch repräsentieren die Weisen die Völker, die sich aufgemacht haben, „dem abgesonderten Abraham und dem von ihm abstammenden Volk nachzufolgen“<sup>633</sup>.

Nach 4,12f lässt sich Jesus wieder in Kafarnaum nieder. Im Ortswechsel in 4,14f findet das verheißene Erfüllungszitat (Jes 8,23-9,1) seine Bestätigung, das Mt durch die gezielte Intention straft. „Galilaia der Heiden“ (4,15) ist Bezeichnung für die gesamte Landschaft, nicht nur für einen partiellen Teil,<sup>634</sup> was die Herkunft Jesu als Sohn Davids und Abrahams in eine ebensolche Sendung weiterführt. Unter Berücksichtigung der Leserlenkung des eingespielten Zitats aus Jes 8,23ff ist auch das eingespielte Volk (λαός) zu berücksichtigen, das in Anlehnung an 1,21 „nicht nur nicht jüdisch eingeeengt werden kann, sondern aufgrund des Aorists („hat ein großes Licht gesehen“) auf eine abgeschlossene Geschichte zurückblickt“<sup>635</sup>. Von Kafarnaum aus werden durch das Verheißungswort auch die umliegenden Gebiete in das Wirken Jesu integriert, wodurch sich der Ruf bis Syrien (4,24) ausweitete. „Jesus beginnt seinen Dienst in der geographischen Grauzone zwischen Israel und den Völkern, dort wo Vermischungen aller Arten besonders leicht möglich sind.“<sup>636</sup>

Im Kontext der Rede zum richtigen Umgang mit materiellen Gütern und im Makrokontext der Bergpredigt konfrontiert Jesus die Menge dem falschen Verhalten der Heiden (vgl. 6,32 „Denn um all das geht es den Heiden.“). Das Trachten nach irdischen Gütern (vgl. 6,32) ist charakteristisch für Heiden: „Da sie sich von der Sorge um ihr irdisches Wohl total beanspruchen lassen, verfehlen sie das Leben, das mehr ist als Speise, wie der Leib mehr ist als Kleidung (V. 25). Sie verfehlen das Leben, weil sie den Vater nicht kennen.“<sup>637</sup> Hier ist ein Aufruf zu vernehmen, die ängstliche Sorge um die irdischen Güter zugunsten einer lebensnahen Beziehung zum „Vater“ – aufgrund des Kontextes des Vaterunser-Gebets (6,9ff) – und des wahren Gottesdienstes zu entkoppeln. In dieser Paränese fungieren die Heiden pars pro toto als Beispiel dafür, wie christliches Leben nicht gestaltet werden soll.

Der heidnische Zenturio verkörpert den Prototyp heidnischer Gläubigkeit – dessen Knecht Jesus nach resignierendem Streitgespräch (8,5-13) heilt –, der seine Position mit dem Hinweis vertritt, dass ihm zwar befohlen wird, gleichzeitig könne er aber seinen

---

<sup>633</sup> Wick: Matthäus, 79.

<sup>634</sup> Vgl. Giesen: Sendung, 124.

<sup>635</sup> Frankemölle: Wurzeln, 347, Anm. 63. Frankemölle revidiert damit seine Deutung entgegen früherer Ansicht, der gemäß mit 4,15 eine eschatologische Wende für Israel eingeleitet wird.

<sup>636</sup> Wick: Matthäus, 80.

<sup>637</sup> Giesen: Sendung, 127.

untergebenen Soldaten Befehle erteilen. Die an sich für Israel zutage tretende Vollmacht weitet sich auf Nichtjuden (8,13) aus, denn Jesus findet „keinen vergleichbaren Glauben an die universale, auf seiner Abrahamssohnschaft basierende Reichweite seiner Sendung.“<sup>638</sup>

Die spezifischen Jüngerreden in Kap. 10 und 18 erheben ihren Anspruch einzig auf die Jünger Jesu selbst, demgegenüber die größeren Reden in Kap. 5-7 und 23-25, aber auch die Rede in Kap. 13 den Leserlenkungen nach nicht nur den Jüngern gelten. Die szenischen Angaben richten sich ebenso an die „Volksscharen“ (vgl. 4,23-25; 7,28; 13,2.36; 23,1) und implizieren damit Israel und die Völker, Juden *und* Nichtjuden.<sup>639</sup> Markant ist die Texteinspielung in Mt 12,16-21 (vgl. Jes 42,1-4), der zufolge Gott an seinem Knecht Gefallen gefunden hat und der seinerseits „den Völkern das Recht verkünden [wird]. (V. 18) [...] Und auf seinen Namen werden die Völker hoffen.“ (V. 21). Die Offenbarung des Willens Gottes gilt aufgrund theozentrischer und christologischer Prämissen „als universal, d.h. für Israel, die Jünger Jesu und die Völker“<sup>640</sup>.

Das Streitgespräch mit der Syrophönikizierin übernimmt Mt (15,21-28) aus Mk 7,24-30, verstärkt es jedoch, indem Jesus die Bitte zweimal ablehnt. Das Selbstverständnis des exklusiven Sendungsanspruchs Jesu ausschließlich zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israels“ (15,24) wird neu akzentuiert, denn eben „dieses Selbstverständnis seiner Sendung ist am Ende der Erzählung faktisch aufgehoben“<sup>641</sup>. Dabei liegt der Unterschied zu Mk darin, dass Mt entgegen seiner Vorlage nicht heidenchristlich (so Mk), sondern judenchristlich argumentiert. Das Bild der verlorenen Schafe darf hier nicht eingeschränkt werden, sondern impliziert ganz Israel (vgl. 4.2.3.; zur Argumentation siehe auch 4.3.3. und 4.4.) Der mt Jesus kontrastiert das Verhalten der Syrophönikizierin und ihren Glauben gar noch mit dem Kleinglauben seiner Jünger:

„Damit wird diese Frau bei Matthäus zur schlechthin vorbildlichen Gläubigen, eine Frau wohlgemerkt, die der erste Evangelist ausdrücklich als Kanaanäerin und damit als Heidin par excellence kennzeichnet. Ausgerechnet sie ruft Jesus als ‚Davidsohn‘ an und bekennt ihn [...].“<sup>642</sup>

Das Bekenntnis *einer* Tochter Abrahams zu *dem* Sohn Davids (15,22) und dessen Gewährleistung (15,28f) veranschaulicht die Verwobenheit des Sendungsanspruchs zu

---

<sup>638</sup> Wilk: Eingliederung, 55.

<sup>639</sup> Vgl. Frankemölle: Wurzeln, 348.

<sup>640</sup> Ebd., 348.

<sup>641</sup> Feldmeier: Syrophönikizierin, 225.

<sup>642</sup> Ebd., 225.

Juden und Nichtjuden sowie eine starke Rücksichtnahme auf die Völker. Damit rückt das messianologische Anliegen des Evangelisten in den Vordergrund.

Am Jerusalemer Tempelberg kommt es zur neuerlichen Peripetie der Zentrierung Jesu vom Volk Israel hin zu einem anderen Volk. Dem messianischen Einzug in Jerusalem (21,1-11) folgt das Gleichnis von den bösen Winzern (21,33-46), welches eine Neudefinition der Sendung Jesu und einen Perspektivenwechsel zu 10,5f resp. 15,23f vornimmt, allerdings bereits in 10,18 sowie 12,41f angedeutet wird.

In Kapitel 24 brechen die Endzeiterwartungen in die Reden Jesu über Verfolgung und Verkündigung ein. Jesus umgeht die Fragen nach den Zeichen der Ankunft und Vollendung mit dem Verweis auf die Gefährdungen der Jünger durch Juden und Heiden, die sie vermutlich aus dem Alltag kannten. Mit den V. 9-14 folgt der Evangelist seiner Vorlage (vgl. Mk 13,9-13), die er bereits in die Aussendungsrede 10,17-22 integriert hat und hier in variierender Form akzentuiert. Der Leidensverweis mündet in die Liebe (V. 12), das Zentrum der mt Ethik, und die thematisierte Bedrängnis rekuriert weniger auf eine konkrete Situation, als vielmehr auf eine Zeit, welche vor dem Anbruch des neuen Äons zu erwarten ist (vgl. 1 Hen 90,22-27; 91,7; Jub 23,14-17; 1 Tim 4,1-5; 2 Tim 3,1-13; Offb 13,11-18 u.a.).<sup>643</sup> „In 24:9.14 the context (cf. 24:7; 24:14) suggests a universalistic interpretation and the translation ‚all people‘. This is also the case in 25:32.“<sup>644</sup> Dargestellt wird vom Evangelisten eine Bedrängnis, in der die Jünger von allen Völkern (*panta ta ethnē*) um Jesu Namen willen gehasst werden (V. 9), wobei jene, die Christus verleugnen, mit jenen, die seine Botschaft zurückweisen, gleichgesetzt werden. Die Völkermission bildet für V. 9 bereits eine Grundlage, da der Kontext eine universale Struktur vorgibt, zugleich aber keine Opposition zu Israel geboten scheint. Das Völkerverständnis ist infolgedessen als inklusive Ausrichtung unter Berücksichtigung Israels universal zu verstehen.<sup>645</sup>

Im Rahmen der Passion werden soteriologische Signale für die Leser/innen transparent, deren deutlichstes sich in der Einsetzung der Eucharistie artikuliert. In dem Akt der stellvertretenden Lebenshingabe erlöst Jesus das endzeitliche Gottesvolk von den Sünden und führt es zur Gottesherrschaft (vgl. 26,28). „Von ihr [Vergebung der Sünden] sind Juden, die umkehren und Jesus als Herrn bekennen, ebenso wenig ausgeschlossen wie gläubige Heiden.“<sup>646</sup>

---

<sup>643</sup> Vgl. Luz: Mt III, 422f; Davies/Allison: Mt III, 342.

<sup>644</sup> Luz: Matthew, 64.

<sup>645</sup> So m.R. Frankemölle: Mt II, 397; Luz: Mt III, 422; Trilling: Israel, 28; Davies/Allison: Mt III, 342.

<sup>646</sup> Stuhlmacher: Bedeutung, 121.

### 6.3. Die Terminologie: Israel und die Völker

Ehe konkrete Überlegungen zum Verhältnis der beiden Aussendungsworte unternommen werden, erfordert die terminologische Differenz eine Überlegung zum semantischen Gehalt der Adressaten *Israel* und *Völker*. Insbesondere der zweite Terminus gestattet keine eindeutige Präzisierung, womit erhebliche Uneindeutigkeiten in der exegetischen Auslegung einhergehen. Im Bereich der Semantik und Motivkritik zu Mt 10,5ff und 28,16ff sind die kontroversiellen Probleme bereits angeklungen.

Der sprachliche Befund zum Terminus „Völker“ (*panta ta ethnē* oder *ethnos*) in 28,19 ist im MtEv sehr vieldeutig und infolgedessen kontrovers. Die Singularverwendung *ethnos* erfasst auch *Israel als (ein) Volk*, zumal andere Völker der Kategorie „Volk“ ebenso zuordenbar sind, wohingegen der Terminus in Pluralform *panta ta ethnē* die *Völker unter Ausschluss Israels* impliziert<sup>647</sup>: „Während der Sing. *ethnos* (‚Völkerschaft‘) in der Septuaginta-Version der Heiligen Schrift (LXX) auch Israel bezeichnen kann (vgl. z.B. Ex 19,6), meint der Ausdruck *panta ta ethnē* bei weit über 100 Belegen durchgängig ‚alle Weltvölker‘ im Gegenüber zu Israel.“<sup>648</sup> Dass gerade in der Schlussperikope vom Evangelisten die Pluralformulierung verwendet wird, hat in der Exegese zu kontroversiellen Diskussionen geführt.<sup>649</sup> Nach Ulrich Luz impliziert die terminologische Wendung in V. 19 („alle Völker/ Heiden“) „die Menschheit ohne Juden und Christen“<sup>650</sup>. Einer solchen Deutung widersprechen nicht zuletzt Gnllka<sup>651</sup>, Trilling<sup>652</sup>, Frankemölle<sup>653</sup>, Giesen<sup>654</sup>, Kvalbein<sup>655</sup>, Wilk<sup>656</sup> und Stuhlmacher<sup>657</sup>, wonach vielleicht ein terminologischer, jedoch kein theologischer Kontrast zu Israel entsteht. Bereits Giesen

---

<sup>647</sup> Die grundlegende Problematik, die in der Terminologie wurzelt, wurde bereits bei der semantischen Auseinandersetzung mit den Begriffen verdeutlicht (vgl. 4.2.3., 4.3.3. und 5.2.3.). Hier soll der Versuch einer Verständnisweise unternommen werden, die nicht bei einer reinen Wortsemantik stehen bleibt, sondern auch die *intentio operis* des Evangelisten in die Interpretation integriert.

<sup>648</sup> Wilk: Eingliederung, 51.

<sup>649</sup> Vgl. Giesen: Sendung, 123; Dobbeler: Missionsauftrag, 44.

<sup>650</sup> Luz: Jesusgeschichte, 146; ebenso: Dobbeler: Restitution, 30ff. – Wobei zu berücksichtigen ist, dass Ulrich Luz die frühere Sichtweise mitunter auch revidiert und Israel im Aussendungsbefehl der Schlussperikope (28,19) nicht ausschließt: „In my opinion, the translation ‚all peoples‘ is also preferable in 28:19. To the universal scope of the reign of the Exalted One (28:18) corresponds the universal scope of his mission to proclaim the gospel.“ So Luz: Matthew, 64. Diese Sichtweise des evangelischen Theologen ist gegenüber anderen Aussagen aktueller und sollte daher entsprechende Berücksichtigung wie Rezeption erfahren. Vgl. die Publikation im Sammelband *Ädna/Kvalbein: Mission*, 63-68.

<sup>651</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 379.

<sup>652</sup> Vgl. Trilling: Israel, 26ff.

<sup>653</sup> Vgl. Frankemölle: Jahwebund, 119-123.

<sup>654</sup> Vgl. Giesen: Sendung, 123ff.

<sup>655</sup> Vgl. Kvalbein: Matthew, 54f.

<sup>656</sup> Vgl. Wilk: Jesus, 88. – Florian Wilk nimmt eine ambivalente Position zur Stellung des Evangelisten zur Aussendung aller Völker ein: „An ein *komplettes* Gewinnen aller Völker für Jesus denkt Matthäus [...] wohl kaum.“ So Wilk: Jesus, 88, Anm. 48.

<sup>657</sup> Vgl. Stuhlmacher: Bedeutung, 121.

konnte entgegen einer Instrumentalisierung der Singular- und Pluralverwendung nachweisen, dass das Wort *ethnos* bei Mt „nicht einheitlich“<sup>658</sup> verwendet wird. Mit Frankemölle kann zudem konstatiert werden, dass eine „reine Wortsemantik, die eine invariable Bedeutung voraussetzt, nicht weiter[führt]“<sup>659</sup> und *panta ta ethnē* „alle Völker“ (inklusive Israel) aufgrund der Gesamtkonstitution instrumentiert. Bereits einleitend zeigte sich die exegetische Präferenz dieser Variante. Kvalbein weist dem rein terminologischen Ausdruck an sich zwar die Bedeutung „Gentiles as different to the people of Israel“<sup>660</sup> zu, ohne dass jedoch inhaltlich der Weg zu den Juden ein Ende findet, geschweige denn durch die Heidenmission ersetzt wird und damit ein inklusives Verständnis von *panta ta ethnē* nicht förmlich, aber inhaltlich-kontextuell suggeriert: „This inclusive understanding requires the translation ‚all nations‘ to be preferred to ‚all Gentiles‘.“<sup>661</sup> Auch das Vollmachtswort (28,18b) intendiert ein universales Textverständnis: „Entsprechend der universalen, von Gott gegebenen Vollmacht in 28,18b an Jesus als Menschensohn zielt auch die Sendung der Jünger in 28,19 („darum“) auf alle Völker, einschließlich Israel.“<sup>662</sup> Frankemölle plädiert in seinem Textverständnis für die Mehrdimensionalität der Texte, zumal er von einem offenen Textsinn ausgeht und eine Multiperspektivität in der Textwahrnehmung voraussetzt.<sup>663</sup> Die traditionsgeschichtliche Wahrnehmung präjudiziert folglich eine Leseart, die einer kasuistischen Textwahrnehmung entgegensteht und erlaubt es im speziellen Fall (von 28,19) m.E. nicht, *panta ta ethnē* (wie in 24,9.14; 25,32) als eine dem jüdischen Volk diametral entgegenstehende Völkerwelt zu erfassen, sondern unter Einschlussnahme Israels. Insofern ist Axel von Dobbeler nicht zuzustimmen, wenn er der Gegenposition (28,19 exklusiv zu verstehen) als Hauptargument einzig die Gerichtsszene (25,31-46) einräumt, deren Vorstellung (vgl. V. 32 *panta ta ethnē*) einer atl Sichtweise entnommen ist.<sup>664</sup> Dieses Argument entkräftet sich insofern selbst, als das 1. Testament über kein einheitliches Gerichtsverständnis verfügt und der Evangelist aber für 25,31ff den

<sup>658</sup> Giesen: Sendung, 148: Einzig der Vergleich von Mt 6,5-7.32; 10,5f.17f; 24,9.14 zu 10,5f.22; 12,18.21 legt für *ethnos* ein Gegenüber zu den Juden nahe, woraus sich ein Textverständnis der „Heidenvölker außer Israel“ ergibt.

<sup>659</sup> Frankemölle: Sendung, 46.

<sup>660</sup> Kvalbein: Matthew, 54.

<sup>661</sup> Ebd., 54.

<sup>662</sup> Frankemölle: Wurzeln, 348.

<sup>663</sup> Vgl. Ebd.: Sendung, 45-47: Demgemäß besagt der Text des judenchristlichen Theologen Matthäus noch nichts über die *intentio operis*. „Verstehen heißt lesen, was da steht; doch der Sinn selbst steht nicht da. Er wird durch den Leser konstruiert.“ Mithilfe der motiv- und traditionsgeschichtlichen Leseoperspektive können intentionale Spuren (vgl. v.a. die Rezeption wichtiger atl Motive bei Mt) und damit Leserlenkungen des Evangelisten wahrgenommen werden. Nach synchroner Textauslegung ist das MtEv ein spannungsvolles, aber eine syntaktisch und semantisch stimmige Partitur von Reden und Erzählungen.

<sup>664</sup> Vgl. Dobbeler: Restitution, 31.

Gedanken eines doppelten Gerichts für Heiden und Juden aus Dan 12,2 entnimmt (vgl. auch 19,28).

Im Horizont des gesamten Evangeliums wirkt die hier vorgeschlagene Sichtweise, den Terminus *panta ta ethnē* aus 28,19 – wenngleich sprachlich meist nicht wertneutral gebraucht – als inklusiv zu verstehen, sehr stimmig, nicht zuletzt deshalb, weil das MtEv „für alle: Israel, die Jünger und die Völker“<sup>665</sup> geschrieben ist.

#### **6.4. Die Historizität und das Verhältnis 10,5 zu 28,19**

Zunächst kann mit Wilk konstatiert werden, dass die Jünger nachösterlich in Ergänzung zur exklusiven Sendung zu Israel (10,6) zwei verschiedene Aufträge erhalten: „Sie sollen einerseits Israel um Jesus als den messianischen Hirten sammeln, andererseits die Völker in ihre eigene Gemeinschaft als die der Jünger des Menschensohnes einbinden.“<sup>666</sup> Eine Trennung der Sendung des irdischen Jesus zu Israel und des Menschensohnes im Sinne einer höheren theozentrischen Christologie zu den Völkern legt sich m.E. auch im zeitlichen Sinne nicht nahe (vgl. Tab. 3). Selbst eine theozentrische Christologie impliziert „eine universale Sendung dieses ‚Jesus‘ zu Israel *und* den Völkern“<sup>667</sup>. Das spannungsgeladene Verhältnis von Universalismus (vgl. Gen 1-18) und Partikularismus (vgl. Ex 20-23; Lev 17-26; Dtn 5,6-21; 12-26) war Mt vorgegeben:

„Jesus went to Israel for no reason other than that he was a prophet sent to Israel. There was no time to be distracted with other tasks. [...] Jesus' negative remarks about Gentiles are consistent with the Jewish prophetic tradition that could denounce pagan ethics and practices, but simultaneously hold out a hope for Gentiles to worship the God of Israel.“<sup>668</sup>

Ebenso Frankemölle:

„In der Situation der Verkündigung ‚dieses Evangeliums‘ (24,14; 26,13), d.h. des MtEv ‚auf der ganzen Welt, damit es alle Völker hören‘, im Kontext der Heidenmission durch die christlichen Verkündiger, wird durch den Verfasser die traditionelle jüdische Identität aufgebrochen und die Spannung von Partikularismus und Universalismus neu aufgeladen.“<sup>669</sup>

Die alttestamentlich-jüdische Sicht impliziert beim Offenbarwerden der Gottesherrschaft die Wallfahrt der Völker zum Zion (vgl. Jes 2,2-4; Mi 4,1-3; vgl. dazu Mt 8,11-12). Mt

---

<sup>665</sup> Frankemölle: Wurzeln, 293, vgl. insbes. auch 261-293.

<sup>666</sup> Wilk: Jesus, 129.

<sup>667</sup> Frankemölle: Sendung, 47.

<sup>668</sup> Bird: Jesus, 56f.

<sup>669</sup> Frankemölle: Sendung, 48.

hätte demnach diese zu seiner Zeit bereits überholte Erwartungshaltung aus heilsgeschichtlichen Prioritätsgründen Israels (12,15-21; 21,43; 27,25) in seine Botschaft integriert.<sup>670</sup> Die Instruktionen Jesu in 10,5f ähneln in gewisser Weise der paulinischen Sichtweise, dass Gott sein Heilsangebot zuerst Israel und dann den Heiden eröffnet (vgl. Röm 1,16; 2,9.10). Die streng exklusive Beschränkung der Aussendung auf Israel ist nur als temporär zu sehen.<sup>671</sup>

Nachdem das *inklusiv universale Verständnis* für die mt Theologie einen Vorzug verdient, stellt sich die Verhältnisfrage bezüglich der beiden Aussendungsworte Jesu (10,5f diff. 28,19), die ihren Niederschlag in der großen Variabilität vertretener exegetischer Positionierungen findet. Die Heidenmission hat wohl nicht erst mit bzw. nach der Auferstehung begonnen. Aus historischen Gründen dürfte der Evangelist das Wort aus 10,5f deshalb an den Beginn seiner Aussendungsrede gestellt haben, da die Heidenmission zur Zeit (vgl. Entstehung des Ev ca. 80 n.Chr.) des Evangelisten nicht nur im Gange, sondern nach Luz gleichermaßen erfolgreich war.<sup>672</sup> Wiefel etwa spricht sich dafür aus, dass 10,5f historisch ist: „Für Matthäus ist das zu seiner eigenen Missionsauffassung in Spannung stehende Logion nur deshalb integrierbar, weil er sich bewußt ist, daß er eine Situation der vorösterlichen Geschichte reproduziert.“<sup>673</sup> Nun stellt sich die Frage, welche Anliegen hinter der Projektionsfläche des Evangelisten und seiner Gemeinde stehen. Die *Vorstellung einer vor- (Juden) und nachösterlichen (Heiden) Aussendung* erscheint obsolet.<sup>674</sup> Die Heidenmission würde demnach erst mit bzw. nach Ostern in Gang kommen, nachdem die Grenzen zur Israelmission gesprengt worden wären.

„Die Schwierigkeit aller Versuche einer Verhältnisbestimmung der beiden Sendungslogien nach dem Modell des geschichtlichen Nacheinanders liegt [...] darin, daß sie die offensichtlich auf die Gegenwart der mt Gemeinde zielende literarische Gestaltung der Aussendungsrede in Kap. 10 an zwei entscheidenden Punkten unterbrochen sehen müssen, nämlich am Beginn und am Ende ihres ersten Hauptteils.“<sup>675</sup>

Auch andere Erklärungsmodelle haben in der Vergangenheit die Diskussion nicht beendet. Einflussreiche Positionen waren u.a. die *allegorische Interpretation*, die

---

<sup>670</sup> Vgl. Luck: Mt, 126.

<sup>671</sup> Vgl. Bird: Jesus, 56.

<sup>672</sup> Vgl. Luz: Mt II, 90f.

<sup>673</sup> Wiefel: Mt, 193.

<sup>674</sup> Gegen eine solche Doppelperiodisierung sprechen sich u.a. Davies/ Allison: Mt II, 168, aus. Ähnlich erscheint eine Interpretation, die 10,5f nur für die Zeit Jesu verankert, deren Begrenzung der Evangelist als Vergangenheit betrachten möchte und ab 28,19 eine Umorientierung erfolgt als widersinnig. So u.a. Strecker: Weg, 196.

<sup>675</sup> Dobbeler: Restitution, 22f.



*kirchengeschichtliche Erklärung* und solche, die 10,5f auf die *Zwölf*, den Missionsbefehl hingegen auf die *gesamte Kirche* gerichtet wissen möchten.<sup>676</sup> Gnilka denkt die kirchengeschichtliche Interpretation weiter, indem er für die mt Gemeinde zwei einander konkurrierende Gruppen annimmt und daraus heftige Kontroversen in der Missionsfrage folgert. Bemühungen um Israel mit eschatologischen Hintergründen hätten demzufolge intensive Erweckungsbewegungen mit dem Ziel, dem Volk vor dem Gericht das Heil anzubieten, ausgelöst. Die Integration der Heiden wurde nach alttestamentlichem Denken als Wallfahrt zum Zion am letzten Tag gedacht. Offenheit für die Heidenmission erzeugten schlussendlich die andauernden Misserfolge in der Israelmission und die Katastrophe im Jahre 70.<sup>677</sup>

Das Modell eines geschichtlichen Nacheinanders hätte demnach mit unterschiedlichen Wirkungsphasen zu rechnen. Da es sich in 10,5b-6 um ein Logion judenchristlichen Ursprungs handelt (s.o.), lässt sich bezüglich der Adressaten an eine Gruppierung denken, die sich trotz beginnender Heidenmission Israel verpflichtet weiß. Interessanterweise resultiert bezüglich des Grundes der Adressatenfrage eine erhebliche Streuung. Die Argumentation des geschichtlichen Neben- bzw. Nacheinanders wird variiert.

Demnach wäre eine mögliche Position, 10,5b.6 als ein echtes Jesuswort zu veranschlagen, dem 28,19 als mt Redaktion bzw. spätere Gemeindebildung gegenüberstehen würde.<sup>678</sup> Eine weitere Position wäre die Annahme beider Logien als nachösterlich, wodurch die Logien erst Produkt des Frühchristentums wären.<sup>679</sup> Luz weist 10,5b.6 der vormt Tradition (am ehesten Q<sup>Mt</sup>) zu und erkennt in 28,19 ein mt Konstrukt.<sup>680</sup> Die exklusiv auf Israel gerichtete Perspektive kehrt in V. 23 wieder. Mit Harnack müsste man bei Annahme eines historischen Nacheinanders von einer „merkwürdigen Historizität“<sup>681</sup> sprechen.

---

<sup>676</sup> Eine Zusammenfassung der verhältnisbestimmenden Erklärungen findet sich bei Luz: Mt II, 91f. Nach der *allegorischen* Erklärung ist 10,5f nicht als die Sendung zu Israel zu verstehen, sondern bezieht das Verbot auf die Häresien, die heidnischen Lehre und Philosophie sowie deren Theater und Feste. Nach der *kirchengeschichtlichen* Interpretation wird die mt Gemeinde aus einem partikularistisch-judenchristlichen Flügel und einem heidenfreundlichen Flügel konstituiert. Durch den Kontext und den abschließenden Befehl würde Mt die Anliegen einer Heidenmission stärken.

<sup>677</sup> Vgl. Gnilka: Mt I, 363.

<sup>678</sup> Vgl. Harnack: Mission, 45.

<sup>679</sup> Vgl. Bultmann: Geschichte, 156; Strecker: Weg, 208ff.

<sup>680</sup> Vgl. Luz: Mt II, 91f und Mt IV, 430f.

<sup>681</sup> Harnack: Mission, 45.

## 6.5. Einleitung zu den Modellen heilsgeschichtlicher Abfolge

Wird in 10,5f ein jüdischer Partikularismus artikuliert, der gen Ende des Evangeliums vom Universalismus ersetzt wird, oder hat Mt eine alte judenchristliche Tradition bewahrt, die trotz beginnender Heidenmission die Vorrangstellung besitzt?<sup>682</sup> Die beiden Sendungen sind nicht nur gemäß ihrer Adressaten, sondern auch ihrer Art nach zu unterscheiden. „Denn bei Israel geht es um die endzeitliche Wiederherstellung, für die das Volk Gottes zugerüstet werden soll, bei den Heiden um die Bekehrung zum Gott Israels.“<sup>683</sup>

Hält man im 10. Kapitel V. 23 präsent, wird man V. 6 als endzeitliche Restaurierung Israels für das Gottesreich sehen können, die deshalb noch keinen Abschluss gefunden hat, weil Jesus nur bei einer Minderheit Gehör gefunden hat. Der Heilsvorrang Israels ist missverstanden, wenn „darin ein Ausdruck von jüdischem Partikularismus gesehen wird. Denn ein solcher Vorwurf verkennt die Tatsache, dass dieser Heilsvorrang aus sich heraus universalistisch ausgerichtet ist: Israels Berufung durch Gott dient der Segensvermittlung für die gesamte Menschheit“<sup>684</sup>.

Als Judenchrist, vielleicht sogar Schriftgelehrter – nicht im rabbinischen Sinne, jedoch mit Synagogenbildung<sup>685</sup> – schreibt Mt für eine judenchristliche Gemeinde, in der ein fragmentarischer Bruch mit dem offiziellen Judentum bereits vollzogen scheint (vgl. Juden als fremde Gruppe in 28,15; harte Bezeichnungen: *Heuchler*, *Blinde*, *Nattern und Schlangenbrut* in Kap. 23; pronominale Zurückweisungen wie „eure“ Synagogen/Schriftgelehrte in 4,23; 7,29; 9,35; 10,17 u.a.). Dieser Bruch erfordert eine Neuorientierung, deren Auswirkungen nach *außen* durch neue soziale wie wirtschaftliche Beziehungen und nach *innen*, weil der Bruch letztlich eine Identitätsfindung impliziert, reichen.<sup>686</sup>

---

<sup>682</sup> Für Ersteres spricht sich Luz: Mt I, 70, aus, wonach bei Mt Israel durch die Heidenkirche ersetzt wird. Israel wird durch die neue Kirche substituiert und der alte Bund wird damit obsolet. „Die matthäische Gemeinde, deren Mission in Israel zu Ende gekommen ist, gehört nicht mehr dem jüdischen Synagogenverband an. Der Bruch zwischen Gemeinde und Synagoge ist endgültig.“ Nach gegenteiliger Position bleibt Israel mit und nach dem Tod Jesu das Bundesvolk und das Volk der Verheißung.

<sup>683</sup> Fiedler: Mt, 228.

<sup>684</sup> Ebd., 228.

<sup>685</sup> Vgl. Luz: Mt I, 76.

<sup>686</sup> Vgl. Ebd.: Mt IV, 288ff: Die Innenperspektive stellt die Gemeinde v.a. vor die Frage, inwieweit man Christ sein kann, ohne zugleich das jüdische Erbe aufzugeben. Eine weitere brisante Frage kreist um das Thema der Aufnahme heidenchristlicher Mitglieder in die Gemeinschaft und das Spannungsfeld der Beschneidung.

### 6.5.1. Substitutionsmodell bzw. Sukzessionsmodell

Das Substitutionsmodell erklärt den Bruch zwischen Mt Gemeinde und Judentum als total. Vor diesem Hintergrund wird das Judentum als eigensinnig ungläubig gezeichnet, woraus eine Unzulänglichkeit des Heilsanspruches resultiert. Anstelle Israels tritt die Kirche, die sie geradewegs substituiert und den Bund Gottes mit dem Volk Israel als obsolet deklariert. Frankemölle hat diese Perspektive in älteren Darstellungen vertreten: „Mt hat [...] das Tischtuch mit Israel zerschnitten; man kämpft um das Erbe. Diese Auseinandersetzung [...] bietet sich dar als eine höchst erforderliche und lebensnotwendige Bemühung um das eigene Selbstverständnis hinsichtlich einer unbewältigten Vergangenheit.“<sup>687</sup> Auch Luz sieht in seinem Mt-Kommentar den Bruch zwischen Mt Gemeinde und Synagoge als endgültig und das Evangelium erhebt demnach keinen Anspruch mehr an Israel, diesen Christus gläubig zu bekennen.<sup>688</sup> In Bezug auf die Aussendungsworte wird oft dem Argument Nachdruck verliehen, dass eine Beendigung der Judenmission zwar nicht explizit im MtEv verankert ist, hingegen die Gerichts- bzw. Weheworte gegen Israel (vgl. 11,20-24; 21,43; 22,7; 27,25) Ausdruck dieser Haltung sind. „But such words of judgement are also a part of the first mission speech and valid both for Jews and Gentiles.“<sup>689</sup> Das Gericht bleibt eigentlich Gott überlassen und 10,5f wie 28,19 sind weniger Ausdruck der Sendung Jesu selbst, sondern vielmehr der Aussendung seiner Jünger, denen er letztlich die Kompetenzen überträgt. Die Annahme einer Substitution zeigt Auswirkungen auf 28,16-20, der gemäß die abschließende Aussendung der Jünger nicht inklusiv an Juden und Heiden zu verstehen wäre (wie hier vertreten), sondern unter der Voraussetzung, dass „Matthäus das heilsgeschichtliche Verhältnis Israels zur Kirche in einem Sukzessionsmodell (21,43!) und nicht in einem Erweiterungsmodell versteht [...]. Das Verhältnis von Mt 10,5f zu Mt 28,19 ist dann als Neuorientierung zu begreifen“<sup>690</sup>. Neben V. 23, der Gegenteiliges impliziert, veranschaulicht die narrative Struktur des Evangeliums, dass die jüdische Mission mit 10,5-15 gerade nicht an ihr Ende gekommen ist: „In the narrative structure of Matthew the mission to the Jews is not brought to an end at any point during the earthly ministry of Jesus. On the contrary, [...] the mission to the Jews is still unfinished.“<sup>691</sup>

---

<sup>687</sup> Frankemölle: Jahwebund, 305f.

<sup>688</sup> Vgl. Luz: Mt I, 70.

<sup>689</sup> Kvalbein: Matthew, 56.

<sup>690</sup> Frankemölle: Jahwebund, 244.

<sup>691</sup> Kvalbein: Matthew, 55.

Hinzu kommt, dass die Sendung der Jünger zu Israel im Verlauf des Evangeliums nicht mehr *expressis verbis* aufgehoben wird.<sup>692</sup>

### 6.5.2. Erweiterungsmodell

Wenn nicht die Sendung zu Israel, sondern einzig die partikularistische Beschränkung auf Israel aufgehoben wird, lässt sich diese Sicht als eine Entschränkung bzw. Erweiterung verstehen. Dabei wird die Konsequenz in Kauf genommen, dass eine sachlich-theologische Differenz zwischen Israel und den Heiden entfällt.<sup>693</sup> Gemeinhin wird beiden Deutungsmodellen die Parabel vom Hochzeitsmahl (22,1-14) und die Szene vor Pilatus (27,20-25) zugrunde gelegt, deren Basis für die Gesamtdarstellung repräsentativ wirkt, ohne dabei zu vergessen, dass sich ein „gültiges heilsgeschichtliches Gesetz daraus nicht ableiten [läßt] [...] [und] ein heilsgeschichtliches Ende ganz Israels als λαός im Sinne von Bundesvolk (Gottes) nicht impliziert [wird]“<sup>694</sup> bzw. dieser Text mit Luz kein „dogmatisches Theologumenon“, sondern Teil, Abschluss und Höhepunkt einer Erzählung<sup>695</sup> ist. Aus dieser Perspektive schlägt Luz folgende Lösung für das Verhältnis der Abschlussperikope des MtEv zur Aussendungsrede (Kap. 10) vor: „In 28:16-20 Matthew does not categorally exclude a continuation of the mission to Israel. Neither does he make a dogmatic, salvation-historical statement claiming that Israel has in principle forfeited its election.“<sup>696</sup>

Demgemäß plädieren die beiden genannten Exegeten entgegen früherer Sichtweisen dafür, das Matthäusevangelium wertneutral zu lesen und nicht mit der Brille heutigen Geschichtswissens. Mt versucht keine „Selbstverfluchung“ Israels (27,25) zu inszenieren, oder Israel als „Unheilskollektiv“ darzustellen, sondern einzig die kontroversen Fragen seiner Kirche mit dem Judentum und die daraus resultierenden Spannungen aufzuzeigen.<sup>697</sup> Zurecht verweist Frankemölle darauf, dass sämtliche Gerichtsandrohungen atl Propheten nicht informativ, sondern performativ und paränetisch zu verstehen sind und damit gleichermaßen auf die Änderung eines Sachverhalts abzielen und weniger auf die Stabilisierung eines ebensolchen unveränderlichen Zustands.<sup>698</sup> Mit

---

<sup>692</sup> Vgl. Dobbeler: Restitution, 26.

<sup>693</sup> Vgl. Ebd., 26f.

<sup>694</sup> Frankemölle: Wurzeln, 352f.

<sup>695</sup> Luz: Mt IV, 276. – In einer jüngeren Publikation veranschlagt Ulrich Luz: Matthew, 66, für den Evangelisten: „However, he is not a systematic theologian, but tells a story and stories are more open [...]“. Von daher erlaubt jegliche Geschichte einen gewissen Grad an möglicher Interpretation.

<sup>696</sup> Luz: Matthew, 65.

<sup>697</sup> Vgl. Ebd.: Mt IV, 280.

<sup>698</sup> Vgl. Frankemölle: Wurzeln, 355.

Naoto Umemoto lässt sich die inhaltliche Spannung der beiden Sendungsreden als zwei konzentrische Kreise verstehen.<sup>699</sup> In der Mitte steht Israel, um das herum sich die Völker gruppieren. V. 5f wäre dementsprechend im Missionsbefehl 28,19 aufbewahrt und Israel könnte problemlos Zentrum des Kreises und weiterhin Adressat der Botschaft Jesu sein. Die beiden Blöcke stünden dann nicht nebeneinander, sondern würden ineinander greifen.

Der Terminus Völker ist demnach so zu übersetzen, dass er nicht Gegentyp zu Israel ist, sondern Israel integriert, wodurch die Kontinuität zwischen nachösterlicher Gemeinde und Israel Gültigkeit besitzt.<sup>700</sup> Durch den universalen Missionsbefehl würde folglich nicht die Israelmission, sondern nur deren Exklusivität aufgehoben werden.<sup>701</sup> 28,16f stellt zusammengefasst keinen Gegensatz zu 10,5b-6 dar, sondern ist Ausdruck der Konsequenz des Heilsvorranges Israels, der sich für die Völkerwelt ergibt, da Gott durch Israels Berufung den Völkern seinen Segen vermittelt.

### 6.5.3. Komplementaritätsmodell

Eine Sichtweise, die jüngst von Axel von Dobbeler vertreten wurde bzw. wird, versucht die Aussendungen, basierend auf den beiden Sendungsaufträgen in 10,5bf und 28,19f, unter dem Aspekt der Komplementarität zu sehen. Entgegen der Annahme, dass die beiden Logien „für urchristliche Ohren schroff“<sup>702</sup> geklungen haben mussten, geht Dobbeler davon aus, dass die beiden Sendungsaufträge einander ergänzen:

„Sie haben nicht nur unterschiedliche Zielgruppen im Auge, sondern verfolgen auch unterschiedliche Ziele und sind daher durch unterschiedliche Aufträge gekennzeichnet. [...] Komplementär bezeichne ich die beiden Sendungen, weil sie einander in ihrer Verschiedenheit ergänzen, also Teile des Ganzen darstellen.“<sup>703</sup>

Beide Aufträge sind aufeinander im Wirken Jesu und seiner Nachfolger verwiesen und gründen letztlich in der Verkündigung der Basileia (vgl. Mt 24,14) in der ganzen Welt. Die Proklamation manifestiert sich für Israel und die Völker in je unterschiedlicher Weise: „Für Israel bedeutet es die Restitution des am Boden liegenden, verschmachtenden Volkes, das aufgerichtet und so für die Herrschaft seines Gottes

---

<sup>699</sup> Vgl. Umemoto: Juden, 22f. – Gen 12 impliziert bereits, dass Israel mit Abraham zum Werkzeug für die Völker wird (s.u. 3.1.2.).

<sup>700</sup> Stellvertretend für diese *opinio communis* moderner Exegese vgl. Gnlika: Mt I, 362f.

<sup>701</sup> Vgl. Trilling: Israel, 99ff.

<sup>702</sup> Luz: Mt II, 91.

<sup>703</sup> Dobbeler: Restitution, 27f.

bereitet wird.“<sup>704</sup> Demgegenüber wohnen der Gottesherrschaft an sich und der Proklamation eben dieser für die Völker unterschiedliche Implikationen inne, die sich nach Dobbeler unter die *eine* messianische Sendung fügen: „Bei den Heiden geht es darum, sie allererst unter die Herrschaft des einen Gottes zu bringen, und das bedeutet: sie von den toten Götzen zu dem lebendigen Gott zu *bekehren*.“<sup>705</sup>

Die beiden Sendungsaufträge implizieren jeweils unterschiedliche Intentionen, deren eine die Restitution Israels und deren andere die Bekehrung der Heiden zum Ziel hat und sich vor dem Hintergrund der *einen* messianischen Sendung zusammenfassen lassen. Dem ist m.E. grundsätzlich zuzustimmen, doch erweisen sich die Schlussfolgerungen Dobbeler schlichtweg als unstimmig, zumal er sich bei den zweiten Aussendungsworten (28,18ff) zu sehr auf die Bekehrung der Heiden versteift und damit die Heilsmöglichkeit verwässert, denn „Israel als Volk Gottes [steht] auf einer anderen Basis: es bedarf keiner Bekehrung [...]. Das Hinzukommen der Heiden bedeutet keineswegs, daß die Völker nun einfach mit Israel identisch werden [...]“<sup>706</sup>. Wenn sich jedoch für die Aussendungsrede Jesu in 10,5ff ein zentrifugales Interesse nachweisen lässt, wäre die Annahme Dobbeler entkräftet.<sup>707</sup> Sofern sich hinter der exklusiven Aussendung ein werbendes Moment verbirgt, lässt sich nicht mehr schlicht von Restitution sprechen, sondern der Terminus impliziert dann auch eine inhaltliche Präzisierung im Sinne eines dahinterstehenden Interesses. Es lässt sich nicht bestreiten, dass in Mt 10,5ff die Restitution Israels ein Anliegen des Evangelisten ist, doch spart Dobbeler die Frage nach dem „*Wozu der Restitution*“ aus. Die Antwort gibt m.E. der Evangelist in 10,7 selbst. Wenn Dobbeler wie folgt zu dem Ergebnis kommt, dass zwei verschiedene Sendungen als „Heidenmission“ und „Sendung in Israel“<sup>708</sup> stattgefunden haben, fragt sich augenscheinlich, wozu Jesus seinen Jüngern in der Aussendungsrede zentrale Inhalte mit auf den Weg gibt (vgl. 10,7-8.9-15)? Wenn er nicht *zu* Israel, sondern lediglich *in* Israel aussendet, wäre die Proklamation der Basileia wohl obsolet. Die Stärken dieses Modells erweisen sich demnach ebenso als deren Schwäche.

---

<sup>704</sup> Ebd., 28.

<sup>705</sup> Ebd., 28.

<sup>706</sup> Ebd., 39f.

<sup>707</sup> Eine Klärung der Frage nach dem propagandistischen bzw. missionarischen Interesse des MtEv in Bezug auf die beiden Aussendungsworte folgt noch. Bereits hier vorweggenommen: für Mt 10,5-15 konnte ein zentrifugales Moment nachgewiesen werden.

<sup>708</sup> Ebd., 41.

## 6.6. Kontinuitäten bei diskontinuierlicher Betrachtungsweise sowie weit(er)reichende Implikationen

Definitiv nicht abstreiten lässt sich mit Gnilka das Bemühen des Mt, „weniger Gegensätze, als vielmehr eine Geschichte einzufangen, die er nicht als ein Nacheinander, sondern ein Ineinander darstellt. Mt achtete darauf, die Kontinuität in der Diskontinuität und damit die Treue Gottes zu seinem Volk aufzuzeigen“<sup>709</sup>. Ähnlich dem religiösbographischen Wechsel des Paulus, dessen Konzept sich in Röm 1,16 niederschlägt („vor allem den Juden, aber ebenso den Griechen“), lässt sich bei Mt in 10,5f der antithetische Appell als „hyperbolische Weisung [...] gegen jegliche Israel-Vergessenheit“<sup>710</sup> verstehen. Bereits in V. 16 gilt zu berücksichtigen, dass Jesu Gang nach Galiläa eine „messianische Gleichnishandlung“ darstellt, quasi eine „symbolische Wiederherstellung (Groß-)Israels nach der Katastrophe des Gerichts, das über den Hirten und seine Herde gekommen ist“<sup>711</sup>. Die Restitution Israels als davidisches Großreich ist motivisch in Jer 30,1-31,20 sowie in Ps 80 und Mi 2,12f verankert. Alttestamentliche Bilder finden sich im MtEv häufig verwendet, insbesondere die Texte der Propheten (vgl. Sach 2,14f u.a.) zeigen ein reges Interesse an einer messianischen Gestalt, welche die „endzeitliche Wiederherstellung Groß-Israels in die Wege leitet. Auf diese restitutio hat nicht nur das nachexilische Judentum, sondern auch das Judentum gehofft“<sup>712</sup>.

Die Aussendungsrede in 28,19 nimmt auf jene exklusiv auf Israel beschränkte Rede (10,5ff) Bezug. Der Evangelist spricht keineswegs expressis verbis davon, dass die Aussendung der Jünger zu Israel an ein Ende gekommen ist, respektive davon, dass diese mit Israel ihre Aufgabe beendet hätten. Dies bekräftigt zudem 10,23, da die Jünger nicht zur Beendigung ihrer Aufgabe kommen, bis der Menschensohn (wieder)kommt.<sup>713</sup> Bereits der Anfang (1,1) des Evangeliums fordert eine universale Sicht des Evangeliums, die bis zum Ende (28,16-20) durchgehalten wird.<sup>714</sup> Die Analyse der synoptischen Aussendungsreden führt bei Lohmeyer zu der folgenden Interpretation, die den Bezug zur Mt-Gemeinde zu berücksichtigen versucht: „Mt will seine Gemeinde, die wegen der Mißerfolge der Mission in Israel resigniert, wahrscheinlich mit dieser Gestaltung wieder zu dieser Mission antreiben. Mt 10,5b.6.23 beschränken somit die Mission nicht auf

---

<sup>709</sup> Gnilka: Mt I, 363.

<sup>710</sup> Frankemölle: Sendung, 50.

<sup>711</sup> Stuhlmacher: Bedeutung, 115.

<sup>712</sup> Ebd., 115.

<sup>713</sup> Vgl. Kvalbein: Matthew, 55.

<sup>714</sup> Vgl. Frankemölle: Wurzeln, 276: Diese Sichtweise wird durch eine autororientierte, quellenkritische Lesart bekräftigt, da eine solche Sicht dem Evangelisten durch seine Quellen (Mk und Q) vorgegeben war.

Israel, sondern fordern *auch* die Israelmission [...].<sup>715</sup> Im Mt Jüngerverständnis zeigt sich das Bild von Missionaren für alle Völker, das dem Evangelisten aus der Tradition vorgegeben ist. Lohmeyer veranschlagt hinter der Rolle der Jünger in der Aussendungsrede 10,5f ein sehr aktuell-pragmatisches Moment: „Für Mt hat die Aussendungsrede aktuelle Bedeutung und er setzt sie ein, um die Missionare seiner Zeit neu zur Israelmission zu motivieren.“<sup>716</sup> Die Aussendung zu allen Völkern<sup>717</sup> hat jene zu den „*verlorenen Schafen Israels*“ (10,5b) nicht ersetzt, „but expanded it in accordance with Jesus’ new position of universal power after his resurrection. [...] The mission to the Gentiles is a continuation and a fulfilment of the ministry to Israel, not a replacement“<sup>718</sup>. Streng gesehen kommt es mit 28,19 zu keiner Korrektur,<sup>719</sup> sondern zu einer Ausweitung und damit keineswegs zu einer programmatischen Abkehr von Israel: „Die Einschränkung der Sendung des irdischen Jesus auf Israel (15,24; vgl. 10,5f) gibt zweifellos den historischen Sachverhalt richtig wieder.“<sup>720</sup>

Kaum zu bestreiten ist, dass der Schluss des Evangeliums eine judenchristliche Überlieferung ist, deren Perspektive im Rahmen der neutestamentlichen Botschaft auf die offene Tradition des 1. Testaments hin zu lesen ist.<sup>721</sup> Israel ist und bleibt nach Ostern weiterhin Adressat der Heilsverkündigung<sup>722</sup> und auch die Jünger bleiben nach Ostern „Zeugen für das eschatologische Handeln JHWHs durch und in Jesus Immanuel für alle Menschen, also auch für Israel. [...] Dem entspricht die Christologie im Epilog des MtEv (28,16-20)“<sup>723</sup>. Denn der Auftraggeber (V. 16) ist der Menschensohn, dem die Vollmacht (V. 18) übertragen wurde und dessen Herrschaftsbereich den gesamten Kosmos umfasst. Werden die beiden Perikopenabschnitte von Mt 24,14 her gelesen, so findet sich darin der zunächst ganz allgemein gehaltene Auftrag an die Jünger, das Evangelium zu verkünden, um die Völker auf das Ende vorzubereiten. Dieses Ende kann als Parusie, intertextuell aber auch auf das Ende dieses Evangeliums (28,16-20) hin verstanden

<sup>715</sup> Vgl. Lohmeyer: Apostelbegriff, 385: Lohmeyer kommt zur Conclusio, dass die Israelmission der ursprünglichen Sendung Jesu entspricht.

<sup>716</sup> Ebd., 441.

<sup>717</sup> Dieses Wortverständnis unter Berücksichtigung Israels wird hier vertreten.

<sup>718</sup> Kvalbein: Matthew, 55: Kvalbein wendet sich damit entschieden gegen eine Substitution (vgl. „not a replacement“) Israels und spricht sich ausdrücklich für eine *Erweiterung* aus (vgl. „expanded it“).

<sup>719</sup> Damit gegen Luz: Jesusgeschichte, 27.

<sup>720</sup> Giesen: Sendung, 148.

<sup>721</sup> Vgl. Stuhlmacher: Bedeutung, 114: Die traditionsgeschichtlich relevanten Topoi der Berufungsgeschichten des Mose, Gideons oder Jeremias weisen sehr ähnliche Berufungsmomente zu dieser Beauftragung der Jünger auf.

<sup>722</sup> Vgl. Frankemölle: Wurzeln 277: In 27,63 erinnern sich die Pharisäer und Hohenpriester an das Wort Jesu (12,40), das wortwörtlich auf Jona 1,2 rekurriert: „Denn wie *Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches* war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Inneren der Erde sein.“ Sprache und Erzählmodus legen ein Verständnis nahe, das die Auferstehung Jesu als Erfüllung des Jona-Zeichens versteht, das Israel gilt.

<sup>723</sup> Ebd., 277.



werden. Um der universalen Aussendung willen soll es zu keinem Abbruch des Ganges in die Städte, Dörfer und Häuser Israels (vgl. 10,5-15) kommen.<sup>724</sup> Verglichen mit 24,14 ist der Wortlaut in 10,6 appellativ antithetisch „Geht nicht auf den Weg der Heiden, betretet keine Stadt der Samariter, geht lieber/ vielmehr (gr. *mallon*) zu den verlorenen Schafen Israels.“ Der adversative Sinn des „vielmehr“ lässt sich aufgrund der syntaktischen Position nicht auflösen,<sup>725</sup> jedoch kann „vielmehr“ als zentrales Anliegen des Evangelisten einer hyperbolischen Weisung entsprechend interpretiert werden, die sich entschieden gegen eine Israel-Vergessenheit richtet:

„Dass die Sendung der Jünger zu Israel (10,5-42) nicht mit Jesu Tod abbricht, geht schon aus den Verweisen auf die Parusie in 10,22f. hervor. Demgemäß sagt Jesus in 22,2-7 und 23,34-38 ein nachösterliches Wirken der Jünger in Israel voraus. [...] Adressaten dieses Evangeliums sind daher wie zu Lebzeiten Jesu die Juden.“<sup>726</sup>

Dem Evangelisten geht es m.E. weniger um ein Vor- bzw. Nacheinander der propagandistischen respektive missionarischen Aussendungen zu Israel bzw. den Heiden, vielmehr lässt sich ein Ineinander der beiden theologischen und topographischen Aussendungen geltend machen. Insofern wird in 28,19 nicht irgendein Konzept völlig neuartig aus der Luft gegriffen oder „ergänzt“<sup>727</sup>. „Der universale Missionsbefehl in 28,16-20 setzt die Sendung zu Israel nicht außer Kraft, sondern ergänzt sie und hebt zugleich die Exklusivität der Israelmission auf.“<sup>728</sup> Streng genommen bleibt gegen Giesen zu bedenken, dass eine grundsätzlich universale Ausrichtung des MtEv vorliegt und sich die exklusive Israel-Aussendung wohl am ehesten als rein temporär erklären lässt und damit bereits durch den Kontext aufgehoben wird. Die christliche Gemeinde ist von der jüdischen Glaubenstradition geprägt und demnach lassen sich die exklusiven Worte in 10,5f am ehesten mit der Identitätsschaffung erklären: „Das Rollenangebot von Kap. 10 mit der exklusiven Sendung der Jünger und zu Israel (10,5-6) dürfte sich gegen

<sup>724</sup> Vgl. Stuhlmacher: Bedeutung, 119.

<sup>725</sup> Vgl. unter 4.4.: Einzelauslegung zu V. 6.

<sup>726</sup> Wilk: Eingliederung, 57. – Es wurde versucht, geltend zu machen, dass die Adressaten der Botschaft Jesu die Juden sind. Der These Wilks, dass die Israelmission das Erdendasein Jesu determiniert, wohingegen die Aussendung zu den Völkern sich ausschließlich auf die nachösterliche Zeit beschränkt, kann nicht geteilt werden. Vielmehr ist von einem Ineinander (vgl. Tab. 3) beider Aussendungen zu sprechen.

<sup>727</sup> Frankemölle: Sendung, 49: „Wie JHWH Gott der ganzen Welt und aller Völker ist, aber auch JHWH Israels, so ist ‚Iēsous‘ und ‚Immanuel‘ analog zu Israel und zu allen Völkern gesandt.“ Der Verfasser vertritt mit Wilk: Jesus, 131, zwar eine „dezidiert jüdische Perspektive“, aber das Spannungsfeld von Universalismus und Partikularismus in den Anweisungen ist gegen das Selbstbewusstsein der mt Gemeinde und gegen eine Ursprungsvergessenheit gerichtet.

<sup>728</sup> Giesen: Sendung, 148.

eine Ursprungsvergessenheit richten und gegen die Gefahr, die eigene religiöse Identität ohne jüdischen Glauben meinen umschreiben zu können.<sup>729</sup>

Die Israelmission, die den Weltvölkern zum Zeugnis dient stellt einzig in ihrer Präzisierung der Worte (vgl. 10,5-15) eine weitreichende Konkretisierung dar. Heilsgeschichtlich kann keiner der beiden Aussendungen eine Priorität zugesprochen werden, wobei auch keine der beiden Aussendungen an ihr Ende kommt, geschweige denn obsolet wird. Das narrativ zu lösende Problem war aufgrund der Vorlagen des MkEv und der Logienquelle – die das Problem bereits gelöst hatten – ein anderes, dass nämlich „in diesem universalen Ansatz gemäß 10,5f. und 15,24 Jesus und die Jünger auch zu Israel gesandt sind. Dieses komplementäre Konzept ist gut jüdisch“<sup>730</sup>. Die unterschiedlichen Zielgruppen bedingen unterschiedliche Mittel. Die beiden Konzepte ergänzen sich gegenseitig, sind daher zwei Seiten der einen Medaille und stehen nicht nebeneinander, sondern sind aufeinander bezogen „als komplementäre Wirkungen des Messias Jesus und der in seiner Nachfolge messianisch wirkenden Jünger“<sup>731</sup>. Demzufolge gewinnt das Modell der Komplementarität größere Reichweite, da sich das neutestamentliche Konzept im Rahmen jüdischer Exegese verstehen lässt:

„Man muss nur einmal die formativ sich verstehende Lesart der heiligen Schriften Israels durch das rabbinische Judentum (als eine mögliche Leseweise) relativieren und das vielfältige Angebot theologischer, sehr divergierender Konzepte in den heiligen Schriften Israels in hebräischer und griechischer Sprache, vor allem auch in Pescher- und Midrasch-Aktualisierung des hellenistischen, aber auch aramäischen Frühjudentums wahrnehmen. Dann lösen sich manche hermeneutische Probleme – bei Mt [...].“<sup>732</sup>

Frankemölle kommt bei seiner Interpretation zu dem theologischen Ergebnis, dass der Verfasser des MtEv seine Vorgabe an Paulus Röm 1,16 anlehnt („vor allen/zuerst [gr. *prōton*] den Juden, aber ebenso den Griechen“). Gemäß seines eigenen theologischen Konzepts streicht Mt das markinische *prōton* (Mk 7,27) in 15,26 und radikalisiert die Sendung Jesu, „da es bei ihm nicht um ein Früher oder Später, um ein Mehr oder Weniger geht, sondern elliptisch nur um ein Sowohl als Auch.“<sup>733</sup> Die Sendungsaufträge stehen nicht unvermittelt nebeneinander, vielmehr zeigt sich eine Verbundenheit beider Befehle auf christologischer, soteriologischer, ekklesiologischer Ebene und auch gemäß der endzeitlichen Ausrichtung: *Christologisch* sind die Christus- und

---

<sup>729</sup> Frankemölle: Wurzeln, 348.

<sup>730</sup> Ebd.: Sendung, 49.

<sup>731</sup> Dobbeler: Restitution, 28.

<sup>732</sup> Frankemölle: Sendung, 49.

<sup>733</sup> Ebd., 49.

Menschensohnwürde Aspekte der Gottessohnschaft Jesu (Vgl. 11,2-27; 16,16-28; 26,63f.), *soteriologisch* unterstreicht die Lebenshingabe Jesu „als Lösegeld für viele“ (vgl. 20,24-28) die Sendung Jesu zu Israel und allen Völkern, *ekklesiologisch* wäre die Berufung der Jünger Jesu zu Israel und den Völkern hervorzuheben (vgl. 5,14ff) und in der *endzeitlichen* Ausrichtung der Botschaft finden die Aussendungen der Jünger die Vollendung in der himmlischen Tischgenossenschaft mit den Erzvätern.<sup>734</sup> Nach Dobbeler wären die komplementären Aspekte der beiden ihrer Art nach an unterschiedlichen Zielgruppen orientierten Sendung die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden.<sup>735</sup> Entsprechend den Worten in 28,18ff hat die Ausrichtung Juden wie Nicht-Juden, Israeliten und Heiden, in summa alle Völker jedweder religiösen Herkunft im Blickfeld – diese sind „gleichgestellt, aber nicht gleichgemacht“<sup>736</sup> und alle Weltvölker werden „auf die Tora dieses ‚Gott-mit-uns‘ umfassend verpflichtet. Wer so jüdisch denkt wie gemäß den Leserlenkungen der Verfasser des MtEv, wird kaum Juden ausschließen können“<sup>737</sup>.

---

<sup>734</sup> Vgl. Wilk: Eingliederung, 57.

<sup>735</sup> Vgl. Dobbeler: Restitution, 28.

<sup>736</sup> Wilk: Eingliederung, 58.

<sup>737</sup> Frankemölle: Sendung, 50.

## 7. Conclusio zu Mt 10,5-15 und 28,16-20 – ein Antagonismus?

Am Anbeginn dieser bibelwissenschaftlichen Arbeit stand zunächst die gleichermaßen schwierige wie in der Sekundärliteratur noch immer nicht befriedigend beantwortete Frage nach dem Missionsbegriff *per se*. Die Referenz des Propagandabegriffs erwies sich insofern als relevant, als damit die inhaltliche Schlagseite des Missionsbegriffs erläutert werden konnte, wenngleich die terminologische Fragestellung selbst unter Missiologen zu Kontroversen führt. Mithilfe einer Differenzierung des individuellen und gesamtgesellschaftlichen Kontextes wurde der Terminus bezüglich seiner Ausweitung definiert, zumal Propaganda im individuellen Lebenskontext, unter Gleichgesinnten jedweder – hier *religiösen* – Art, betrieben werden kann. Als Differenzkriterium wurde das Überschreiten der Religionsgemeinschaft veranschlagt, dergestalt die gezielte Form der Propaganda auf eine Ausbreitung unter Menschen zielt, die dieser *Communio* nicht angehören.

Ein zweites wichtiges Kriterium ist das *Wie* der Propaganda. Beschränkt sich Propaganda nur auf ihre reine Zentripetalität, der jegliches werbende und proklamierende Mittel fehlt, wird man dies kaum als Mission bezeichnen können. Die Dynamik der Propaganda wurde mithilfe der zentrifugalen Komponente durch entsprechende Medienkanalisierung (verbal, symbolisch etc.) charakterisiert. Von Mission lässt sich entsprechend dieser vier Kriterien nur bei zentripetaler und gezielter Propaganda sprechen (vgl. unter 1.2. Tab. 1). Ist das aktiv proklamierende oder religionsüberschreitende Moment nicht gegeben, wird man aufgrund der begrifflichen Dynamik nicht von Mission sprechen können.

Ziel dieser Arbeit war die Anwendung dieser Terminologie auf die Aussendungsworte im MtEv, die sowohl *ihrer Art nach* (inhaltlich), als auch *in ihrer Art* (Form) verschieden sind. Während die Aussendungsrede in Mt 10,5ff in ihrer Art und Gattung synoptisch auf Basis von Mk und Q überliefert ist, bilden die gewichtigen Worte des Auferstandenen den Buchschluss und akzentuieren nochmals die zentralen Anliegen des gesamten Evangeliums. Gemäß ihrer je eigenen Art bilden die beiden Aussendungsworte bei der Erstlektüre einen Widerspruch (Israel und/ oder die Völker bzw. Heiden). Mt 10,5f und Mt 28,19f können als zwei einander konkurrierende Sätze (*Gegensätze*) gelesen werden. Um die Logien verstehen zu können, muss der historische Horizont geklärt sein. Als judenchristlicher Autor können sich die Intentionen des Evangelisten vor dem Hintergrund einer jüdischen Propaganda resp. Mission besser verstehen lassen. Insofern kommt der Klärung der Rückfrage nach einer möglichen jüdischen Mission eine

wesentliche Rolle zu. Dabei erscheint eine geographische Trennung von palästinischem Mutterland zur Diaspora sinnvoll, weil die werbenden Aktivitäten von Ort zu Ort und Periode zu Periode erheblich variieren und damit kein einheitliches Bild jüdischer Propagandaaktivitäten gewährleisten.<sup>738</sup> Während für Palästina eine offensichtliche Reserviertheit gegenüber Nicht- bzw. Andersgläubigen nachgewiesen werden kann, lässt sich in der Diaspora ein universales Gottesverständnis zeigen, das den Umgang mit Andersgläubigen prägte und für Offenheit und Loslösung von kultisch-rituellen Vorschriften sorgte. Die Bemühungen um die Heiden haben in der Diaspora den individuellen und zentrifugalen Kontext insofern überschritten, als man die Heiden für den jüdischen Kult begeisterte und durch eine Symbiose von jüdischem Kult und hellenistischer Philosophie wie Literatur zur Konversion motivierte. Träger der zentrifugalen Ausrichtung war die Tora als Weltgesetz, die einerseits das religiöse Bekenntnis zum Ausdruck brachte und mit der andererseits Diskussionen und Verknüpfungen mit der hellenistischen Lebensethik einhergingen. In diesem Verständnishorizont wirkt der Missionsbegriff als treffende Beschreibung der propagandistischen Aktivitäten in der Diaspora. Demgegenüber lässt sich für das palästinische Mutterland zwar eine gezielte Aktivität konstatieren, die jedoch durch die Reserviertheit der Pharisäer gegenüber Anders- bzw. Nichtgläubigen auf das werbende Moment verzichtet und in der Ausrichtung eher zentrifugal bleibt bzw. sich nur in Einzelbefunden zentripetal modellieren lässt. Insofern wird zwar eine religiöse Attraktivität ausgestrahlt, die gezielte Konturen annimmt, jedoch wird man dem Gesamtbefund nach nicht von Mission sprechen können.

Als Judenchrist – vielleicht sogar als Schriftgelehrter – verfasst Mt sein Evangelium für eine judenchristliche Gemeinde, in der ein fragmentarischer Bruch mit dem offiziellen Judentum bereits vollzogen scheint. Dadurch wird zwar eine Neuorientierung und Identitätsfindung erforderlich,<sup>739</sup> jedoch ist die Bedeutung der Tora als Wort JHWHs im MtEv nicht zu übersehen.<sup>740</sup> Das MtEv nimmt im Verlauf des gesamten Evangeliums immer wieder auf Vorstellungsmaterial auf und atmet mit Gnllka „auf Sprache“<sup>741</sup>. Bereits der Prolog verweist auf Abraham, der eine gezielte Form Propaganda mit teils zentrifugalen Absichten ausübt. Die jüdischen Elemente der Konversion, nämlich Taufe (vgl. 28,19b), Gesetzeshaltung (vgl. 28,20a: „... lehrend sie, alles zu bewahren, wie viel ich euch geboten habe“) und Beschneidung werden bei Mt zu wesentlichen Fragen des

<sup>738</sup> Stellvertretend für diese *opinio communis* zur Frage einer möglichen jüdischen Mission vgl. Goodman: Mission, 86ff.

<sup>739</sup> Vgl. Luz: Mt I, 69f.

<sup>740</sup> Vgl. Frankemölle: Wurzeln, 275ff. Dazu ausführlich unter 5.3.1., 5.3.2. und 6.1.

<sup>741</sup> Gnllka: Mt II, 504.

Christseins. Während den ersten beiden Kriterien eine zentrale Bedeutung – wenngleich in aktualisierter Form – zukommt, bleibt die Beschneidung bei Mt nach wie vor eine offene Frage: „Von der Beschneidung hören wir nichts, was nicht heißt, daß die Gemeinde sie nicht praktiziert und vielleicht sogar von Heiden gefordert haben könnte.“<sup>742</sup> Insofern werden die jüdischen Prämissen für eine Konversion bei Mt schier unabdingbare Voraussetzungen für das Verständnis des Jünger-Jesu-Seins.

Vor diesem Hintergrund wird die Frage nach dem Verständnis von Mt 10,5-15 und 28,16-20 interessant. Es war in erster Linie weniger die zentrale Aufgabe dieser Arbeit, eine Harmonisierung der konträr ausgerichteten Worte Jesu anzustreben, als zunächst vielmehr eine Untersuchung vor dem Begriffshorizont der Propaganda bzw. Mission zu unternehmen. Da konkrete Adressaten angesprochen werden, ist der Nachweis einer gezielten Propaganda unschwer zu erbringen. Die den Worten Jesu innewohnenden Implikationen weisen in der je unterschiedlichen Akzentuierung – ihrer Art nach – eine starke Zentrifugalität auf, die sich in 10,5-15 in den werbenden Anweisungen manifestieren und in 28,16-20 eine Symbiose verbaler und symbolischer Propaganda erkennen lassen. Die Semantik und die Motive zentraler Begriffe (Taufe, Lehre, Jüngerschaft etc.) sowie die Einzelauslegung konnten bereits den Nachweis eines zentrifugalen Interesses des Evangelisten erbringen. Anhand der in Tl. 2 erarbeiteten Kriterien wurde für beide Aussendungsworte ein deutlich missionarischer Impetus nachgewiesen, obschon sich die Worte ihrer Art nach inhaltlich stark voneinander unterscheiden, da sie an unterschiedliche Adressaten gerichtet sind. Während Mt 10,5-15 von dem urchristlichen Wanderradikalismus Jesu geprägt ist und die Haus- und Stadtmission offensichtlich einer propagandistischen Strategie folgt, lesen sich die Worte am Ende des Evangeliums als feierliches Manifest, welches den Inhalt des Evangeliums prägnant zusammenfasst. Da beide Aussendungsworte *missionarisch* sind, stellt sich aufgrund der Intention die Frage nach einer Verhältnisbestimmung, zumal es sich mit Trilling bei Mt 28,16-20 um „die wichtigsten Worte des ganzen Evangeliums“<sup>743</sup> handelt. Es wäre verkürzt, die theologischen Intentionen des Evangelisten unberücksichtigt zu lassen.

Zunächst kann davon ausgegangen werden, dass der Evangelist mitsamt seiner Gemeinde im Spannungsfeld judenchristlicher und heidenchristlicher Stoffe steht. Einzelne semantische Begriffe lassen ebenso wenig eine Gesamtaussage zu wie einzelne

---

<sup>742</sup> Luz: Mt I, 88.

<sup>743</sup> Trilling: Israel, 21.

kontextlos gelesene Perikopen. Sofern man die Partitur des MtEv unberücksichtigt lässt, wird man ein betontes Nebeneinander der Sendungsansprüche Jesu erkennen. Allerdings konnte der überzeugende Nachweis erbracht werden, dass man damit<sup>744</sup> dem MtEv und der theologischen Intention des Evangelisten nicht gerecht wird. Vielmehr wird man unter semantischer Rücksichtnahme auf die zentralen Begriffe von einem in dieser Arbeit konstatierten *Ineinander* der Sendungsansprüche im MtEv ausgehen können, an deren eigentlichen Beginn konkrete Missionserfahrungen des Evangelisten und seiner Gemeinde stehen.<sup>745</sup> Die gewichtigen Schlüsselstellen sind weniger die schroffen Worte des Evangeliums, als vielmehr der Prolog und Epilog, denen in der Antike eine besondere Bedeutung zukam. Der universale Stammbaum weist den Messias in Mt 1,1 als *Jesus* (JHWH erweist sich als Rettung) und in 1,21 als *Immanuel* (Gott ist mit uns) aus. Von zentraler Bedeutung für die Kontroverse ist die Tatsache, dass Mt im ersten Vers seines Evangeliums Jesus als Sohn Davids und Abrahams (Mt 1,1) kennzeichnet. Als Sohn *Israels* und der *Völker* weiß sich Jesus stets zu beiden Gruppen gesandt und sendet auch seine Jünger zu Israel (10,6) und zu den Völkern (28,19). Diese Logien dürfen dem Kontext der Botschaft nicht entrissen werden, sondern sind *im* Rahmen – nicht bloß *als* Rahmen (vgl. Tab. 3) – des Evangeliums zu lesen. Dies löst jedoch nicht die eingangs gestellte Frage, warum die Heiden in 10,5b explizit ausgeschlossen werden und in 28,19 der Völkerbegriff so verwendet wird, dass damit der Ausschluss Israels präjudiziert wird. Es konnte durchaus überzeugend nachgewiesen werden, dass den Jüngern zu Beginn ihrer Tätigkeit die entsprechende Reife fehlte, um zu den Heiden resp. Samaritanern zu gehen. Des Weiteren soll mit 10,6 ein Akzent gegen die Israelvergessenheit gesetzt werden. Stellvertretend für die *opinio communis* zahlreicher Exegeten lässt sich mit Stuhlmacher sagen, dass mit τὰ ἔθνη vielleicht ein terminologischer Kontrastbegriff zu Israel verwendet wird, der jedoch aus theologischer Sicht Israel nicht ausschließt.<sup>746</sup> Erkennt man im MtEv das tiefgreifende Zusammenspiel der mt Theologie, wird man in 28,16ff schwerlich Israel dem Anspruch Jesu entkoppeln können, zumal der Evangelist seine Botschaft mit Frankemölle „für alle: Israel, die Jünger und die Völker“<sup>747</sup> schreibt. Auch wirkungsgeschichtlich geht es Mt weniger um ein Vor- bzw. Nacheinander der missionarischen Aussendungen zu Israel und den Völkern, sondern vielmehr ist Jesus analog zu Israel und den Völkern gesandt. Die

<sup>744</sup> Für das betonte Nebeneinander der Sendungen zu Israel und den Heiden vgl. v.a. Frankemölle: Theologie, 110ff.

<sup>745</sup> Vgl. Gnllka: Mt I, 363.

<sup>746</sup> Vgl. Stuhlmacher: Bedeutung, 121.

<sup>747</sup> Frankemölle: Wurzeln, 293.

exklusive Aussendung zu Israel ist temporär zu verstehen und beeinträchtigt die universale Ausrichtung des Evangeliums in keiner Weise. Im Gegenteil, die unterschiedlichen Zielgruppen bedingen in ihrer Zentrifugalität (vgl. insbes. 4.5. und 5.5.) unterschiedliche Ausrichtungen und ergänzen sich dergestalt gegenseitig. Insofern wenden sich Mt 10,5ff und 28,16ff nicht zwei Sätze gegeneinander, wodurch ein wortwörtlicher Gegensatz – oder gar Antagonismus – resultieren würde. Vielmehr verhalten sich Mt 10,5-15 und 28,16-20 – wenngleich nicht auf den ersten Blick, aber diese Arbeit hat einen diesbezüglichen Nachweis zu erbringen versucht – bei der Beachtung der *intentio operis* des Evangelisten komplementär zueinander.



## 8. Bibliographie

Die Abkürzungen der Namen von Lexika, Zeitschriften und Reihen sind entnommen aus: Schwertner, Siegfried (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. – Berlin, New York: de Gruyter <sup>2</sup>1994.

### a. Quellen und Hilfsmittel

Berger, Klaus: Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II.3). – Gütersloh: Gütersloher 1981, 273-575.

Charles, Robert Henry: The Book of Enoch (APOT II). – Oxford: Clarendon Press 1893, 163-281.

Egger, Wilhelm: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>1993.

Ernst, Peter: Germanistische Sprachwissenschaft (UTB 2541). – Wien: Facultas 2004.

Fischer, Joseph: Die sieben Ignatius-Briefe, in: Die apostolischen Väter, (Schriften des Urchristentums 1) – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft <sup>10</sup>1993, 109–225.

Hainz, Josef (Hg.): Synopse zum Münchener Neuen Testament. – Düsseldorf: Patmos 1991.

Georgi, Dieter: Weisheit Salomos (JSHRZ III.4). – Gütersloh: Gütersloher 1980, 389-478.

Hainz, Josef (Hg. u.a.): Konkordanz zum Münchener Neuen Testament. – Düsseldorf: Patmos 1998.

Handke, Peter: Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms (st 56). – Frankfurt a. Main: Suhrkamp <sup>3</sup>1975.

Helbig, Gerhard: Deutsche Grammatik: Grundfragen und Abriß. – München: Iudicium-Verl. <sup>4</sup>1999.

Josephus Flavius: Jüdische Altertümer (Üs. v. Clementz, Heinrich). – Wiesbaden: Fourier <sup>14</sup>2002.

Josephus Flavius: Geschichte des Jüdischen Krieges (Üs. v. Clementz, Heinrich). – Wiesbaden: Fourier <sup>7</sup>2003.

Kolmer, Lothar u. Carmen Rob-Santer: Studienbuch Rhetorik (UTB 2335). – Paderborn: Schöningh 2002.

Kümmel, Werner Georg u. Hermann Lichtenberger (Hg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. I-V. – Gütersloh, München: Gütersloher Verlagshaus 1973-1989.

- Münchener Neues Testament (Hrsg. v. Hainz, Josef). – Düsseldorf: Patmos <sup>5</sup>1998.
- Nestle, Eberhard, Erwin u. Barbara u. Kurt Aland: Novum Testamentum Graece. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft <sup>27</sup>1993.
- Philo von Alexandrien: Die Werke in deutscher Übersetzung. 7 Bde. (Hrsg. v. Cohn, Leopold). – Berlin: de Gruyter <sup>2</sup>1962.
- Reiser, Marius: Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung. – Paderborn u.a.: Schöningh 2001.
- Schnelle, Udo: Einführung in die neutestamentliche Exegese. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht <sup>5</sup>2000.
- Stowasser, Joseph (Hg.): Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch. – Wien: Hölder-Pichler-Tempsky Verlag 1994.
- Strecker, Georg: Literaturgeschichte des Neuen Testaments (UTB 1682). – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1992.
- Stuttgarter Altes Testament: Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon (Hrsg. v. Zenger, Erich). – Stuttgart: Kath. Bibelanstalt <sup>3</sup>2005.
- Stuttgarter Neues Testament: Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen. – Stuttgart: Kath. Bibelanstalt <sup>2</sup>2004.
- Uhlig, Siegbert: Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V.6). – Gütersloh : Gütersloher 1984.
- Wengst, Klaus: Schriften des Urchristentums. Bd. 2. Didache, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. – München: Kösel 1984.
- Zimmermann, Heinrich: Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode. – Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk <sup>6</sup>1978.

## **b. Sekundärliteratur**

- Ådna, Jostein u. Hans Kvalbein (Hg.): *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127). – Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Antes, P.: *Mission in den Religionen*. In: Müller, Karl u. Theo Sundermeier (Hg.): *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*. – Berlin: Reimer 1987, 274-277.
- Bedell, Clifford: *Mission in Intertestamental Judaism*. In: Larkin, William Jr. u. Joel Williams (Hg.): *Mission in the New Testament: an evangelical approach* (ASMS 27) – New York: Orbis Books 2001, 21-29.
- Betz, Otto: *Mission III. Neues Testament*. In: TRE 23. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994, 23-31.
- Bird, Michael: *Jesus and the origins of the gentile mission* (Library of New Testament studies 331). – London: Clark 2006.
- Brinck, Christine: *Abraham war der erste Konvertit*. In: Homolka, Walter u. Esther Seidel (Hg.): *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, 29-36.
- Broer, Ingo: *Einleitung in das Neue Testament (Studienausgabe)*. – Würzburg: Echter 2006.
- Brox, Norbert: *Zur christlichen Mission in der Spätantike*. In: Kertelge, Karl (Hg.): *Mission im Neuen Testament* (QD 93). – Freiburg: Herder 1982, 190-237.
- Bultmann, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht <sup>10</sup>1995.
- Bürkle, Horst: *Mission I. Religionsgeschichtlich*. In: LThK 7. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 288-289.
- Bürkle, Horst: *Mission IV. Systematisch-theologisch*. In: LThK 7. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 292-293.
- Bussemer, Thymian: *Propaganda. Konzepte und Theorien*. – Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. (= Diss. Univ. Erfurt 2004).
- Davies, William David u. Dale Allison: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Vol. 2: 8-18* (ICC 1.2). – Edinburgh: Clark 1991.
- Davies, William David u. Dale Allison: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Vol. 3: 19-28* (ICC 1.3). – Edinburgh: Clark 1997.
- Dexinger, Ferdinand: *Judentum*. In: Figl, Johann (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 2003, 396-410.

- Digel, Werner u. Gerhard Kwiatowski (Hg.): Meyers Neues Lexikon. Bd. 6. – Mannheim, Wien, Zürich: Bibliographisches Institut 1980.
- Dobbeler, Axel von: Richtet sich der Missionsauftrag in Mt 28,19 auch an Israel? Eine Einführung in die Kontroverse. In: ZNT 8,15 (2005), 44.
- Dobbeler, Axel von: Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b6 und Mt 28,18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums. In: ZNW 91,1/2 (2000), 18-44.
- Enger, Philipp: Die Adoptivkinder Abrahams. Eine exegetische Spurensuche zur Vorgeschichte des Proselytentums (BEAT 53). – Frankfurt u.a.: Peter Lang 2006. (= Diss. Humboldt Univ. Berlin 2003).
- Feldmeier, Reinhard: Die Syrophönikizierin (Mk 7,24-30) – Jesu „verlorenes“ Streitgespräch? In: Feldmeier, Reinhard u. Ulrich Heckel (Hg.): Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70). – Tübingen: Mohr 1994, 211-227.
- Fiedler, Peter: Das Matthäusevangelium (ThK.NT 1). – Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Findeis, Hans-Jürgen: Heiden I. Altes Testament u. Judentum. In: LThK 4. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 1252-1253.
- Findeis, Hans-Jürgen: Mission II. Biblisch-theologisch. In: LThK 7. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 289-292
- Foster, Paul: Community, Law and Mission in Matthew's Gospel (WUNT 177). – Tübingen: Mohr 2004.
- Frankemölle, Hubert: Matthäus Kommentar 1 (Patmos 1.1). – Düsseldorf: Patmos 1994.
- Frankemölle, Hubert: Matthäus Kommentar 2 (Patmos 1.2). – Düsseldorf: Patmos 1997.
- Frankemölle, Hubert: JAHWE-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA 10). – Münster: Aschendorff <sup>2</sup>1984. (= Diss. Univ. Münster 1972).
- Frankemölle, Hubert: Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium. In: Kertelge, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (QD 93). – Freiburg: Herder 1982, 93-129.
- Frankemölle, Hubert: Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neueren Auslegungen zum Matthäusevangelium. In: Oberlinner, Lorenz u. Peter Fiedler (Hg.): Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium. FS für Anton Vögle. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1991, 31-90.
- Frankemölle, Hubert: Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext christlicher Theologie (BBB 116). – Bodenheim: Philo 1998.

- Frankemölle, Hubert: Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums (Topos-plus-Taschenbücher 503). – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2003.
- Frankemölle, Hubert: Die Sendung der Jünger Jesu „zu allen Völkern“ (Mt 28,19). In: ZNT 8,15 (2005), 45-51.
- Frohnes, Heinzgünter u. Uwe Knorr (Hg.): Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd.1: Die Alte Kirche. – München: Kaiser 1974.
- Funiok, Rüdiger: Propaganda. In: LThK 8. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 626-627.
- Gehring, Roger: Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus (Bibelwissenschaftliche Monographien 9). – Gießen: Brunnen-Verlag 2000.
- Geist, Heinz: Jesus vor Israel – der Ruf zur Sammlung. In: Müller, Karlheinz (Hg.): Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche. – Würzburg: Echter 1972, 31-64.
- Georgi, Dieter: Socioeconomic Reasons for the “Divine Man” as a Propagandistic Pattern. In: Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Hg.): Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity. – Notre Dame: University of Notre Dame Press 1976, 27-42.
- Giesen, Heinz: Jesu Sendung zu Israel und die Heiden im Matthäusevangelium. In: Niemand, Christoph (Hg.): Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. FS für Albert Fuchs (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7). – Frankfurt a. Main: Lang 2002, 123-156.
- Gnillka, Joachim: Das Matthäusevangelium. Bd. I: Kommentar zu Kap. 1,1-13,58 (HThK 1.1). – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986.
- Gnillka, Joachim: Das Matthäusevangelium. Bd. II: Kommentar zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen (HThK 1.2). – Freiburg, Basel, Wien: Herder <sup>2</sup>1992.
- Gnillka, Joachim: Jesus von Nazaret. Wie das Christentum entstand. Botschaft und Geschichte. Bd.1. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>6</sup>2004.
- Gnillka, Joachim: Theologie des Neuen Testaments. Wie das Christentum entstand. Botschaft und Geschichte. Bd.3. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>2</sup>2004.
- Goodman, Martin: Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire. – Oxford: Clarendon Press 1994.
- Greschat, Hans-Jürgen: Beschneidung I. Religionsgeschichtlich. In: LThK 2. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 308
- Gries, Rainer: Zur Ästhetik und Architektur von Propagamen. Überlegungen zu einer Propagandageschichte als Kulturgeschichte. In: Gries, Rainer u. Wolfgang Schmale (Hg.): Kultur der Propaganda (Herausforderungen 16). – Bochum: Winkler 2005, 9-35.

- Grünewalt, Klaus: Beschneidung II. Altes Testament u. Judentum. In: LThK 2. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 308-309
- Hagner, Donald: Matthew 1-13 (Word Biblical Commentary 33<sub>A</sub>). – Dallas: Word Books 1993.
- Hagner, Donald: Matthew 14-28 (Word Biblical Commentary 33<sub>B</sub>). – Dallas: Word Books 1995.
- Hahn, Ferdinand: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13). – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1963. (= Habil. Univ. Heidelberg 1963).
- Hallensleben, Barbara: Sendung II. Systematisch-theologisch. In: LThK 9. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 458-459
- Hardt, Michael: Proselytismus. In: LThK 8. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 643.
- Harnack, Adolf: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd.1: Die Mission in Wort und Tat. – Leipzig: Hinrich'sche Buchhandlung <sup>2</sup>1906.
- Harrington, Daniel: The Gospel of Matthew (Sacra Pagina Series 1). – Collegeville: Glazier Book 1991.
- Harvey, John: Mission in Matthew. In: Larkin, William Jr. u. Joel Williams (Hg.): Mission in the New Testament: an evangelical approach (ASMS 27) – New York: Orbis Books 2001, 119-136.
- Hengel, Martin: Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge. – Berlin: Töpelmann 1968.
- Hengel, Martin: Die Ursprünge der christlichen Mission (NTS 18). – Cambridge: University Press 1972, 15-38
- Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v.Chr. (WUNT 10). – Tübingen: Mohr Siebeck <sup>2</sup>1973.
- Hengel, Martin: Einleitung. In: Feldmeier, Reinhard u. Ulrich Heckel (Hg.): Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70). – Tübingen: Mohr 1994, IX-XVIII.
- Hengel, Martin u. Anna Maria Schwemer: Jesus und das Judentum. Geschichte des frühen Christentums Bd.1 – Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Herweg, Dirk u. Rachel Monika Herweg: Über Land und Meer für einen Proselyten? Übertritte in Antike und talmudischer Zeit. In: Homolka, Walter u. Esther Seidel (Hg.): Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, 44-55

- Hödl, Hans Gerald: Inkulturation. Ein Begriff im Spannungsfeld von Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft. In: Klieber, Rupert u. Martin Stowasser (Hg.) Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen. – Wien: Lit-Verlag 2006, 15-38.
- Homolka, Walter u. Esther Seidel (Hg.): Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Hummel, Reinhart: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (BEvTh 33). – München: Kaiser 1963.
- Hvalvik, Reidar: The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century (WUNT 82). – Tübingen: Mohr 1996.
- Jeremias, Joachim: Jesu Verheißung für die Völker. – Stuttgart: Kohlhammer 1956.
- Kähler, Martin: Schriften zur Christologie und Mission. Gesamtausgabe der Schriften zur Mission (Hrsg. v. Frohnes, Heinzgünter). – München: Kaiser Verlag 1971.
- Kasting, Heinrich: Die Anfänge der urchristlichen Mission. Eine historische Untersuchung (BEvTh). – München: Chr. Kaiser Verlag 1969.
- Kertelge, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (QD 93). – Freiburg: Herder 1982.
- Kremer, Jacob: Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte (SKK). – Stuttgart: Kath. Bibelwerk <sup>2</sup>1981.
- Kvalbein, Hans: Has Matthew abandoned the Jews? In: Ådna, Jostein u. Hans Kvalbein (Hg.): The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles (WUNT 127). – Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 45-62.
- Lange, Joachim: Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20 (fzb 11). – Würzburg: Echter 1973.
- Lapide, Pinchas: Hat das Judentum einen Missionsauftrag? In: Homolka, Walter u. Esther Seidel (Hg.): Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, 10-21.
- Larkin, William Jr. u. Joel Williams (Hg.): Mission in the New Testament: an evangelical approach (ASMS 27). – New York: Orbis Books 2001.
- Lerle, Ernst: Proselytenwerbung und Urchristentum. – Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1960.
- Lohmeyer, Ernst: Das Evangelium des Matthäus (KEK.S). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>2</sup>1958.

- Lohmeyer, Monika: Der Apostelbegriff im Neuen Testament. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden (SBB 29). – Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1995. (=Diss. Univ. Siegen 1994)
- Luck, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (ZBK.NT 1). – Zürich: Theologischer Verlag 1993.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus 1.Teilbd.: Mt 1-7 (EKK 1,1). – Düsseldorf, Zürich: Benziger <sup>5</sup>2002.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus 2.Teilbd.: Mt 8-17 (EKK 1,2). – Düsseldorf, Zürich: Benziger <sup>2</sup>1996.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus 3.Teilbd.: Mt 18-25 (EKK 1,3). – Düsseldorf, Zürich: Benziger 1997.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus 4.Teilbd.: Mt 26-28 (EKK 1,4). – Düsseldorf, Zürich: Benziger 2002.
- Luz, Ulrich: Die Jesusgeschichte des Matthäus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1993.
- Luz, Ulrich: Has Matthew abandoned the Jews? In: Ådna, Jostein u. Hans Kvalbein (Hg.): The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles (WUNT 127). – Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 63-68.
- McDaniel, Ferris: Mission in the Old Testament. In: Larkin, William Jr. u. Joel Williams (Hg.): Mission in the New Testament: an evangelical approach (ASMS 27) – New York: Orbis Books 2001, 11-20.
- Miranda, Juan Peter: Kleine Einführung in die Geschichte Israels. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002.
- Mounce, Robert: Matthew (NIBC 1). – Massachusetts: Hendrickson 1991.
- Müller, Karl: Liturgie. In: Müller, Karl u. Theo Sundermeier (Hg.): Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe. – Berlin: Reimer 1987, 260-266.
- Müller, Karlheinz (Hg.): Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche. – Würzburg: Echter 1972.
- Neuner, J.: Taufe. In: Müller, Karl u. Theo Sundermeier (Hg.): Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe. – Berlin: Reimer 1987, 456-460.
- Nunnenmacher, Eugen: Mission. In: LThK 7. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 294-295.
- Oberlinner, Lorenz: „... sie zweifelten aber“ (Mt 28,17). Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie. In: Oberlinner, Lorenz u. Peter Fiedler (Hg.): Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium. FS für Anton Vögtle. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1991, 375-400.



- Pechriggl, Alice: Verbreiten, verfremden, verführen in Polis und Theokratie. Politische Begriffsgeschichte vor dem Hintergrund platonischer Inszenierungen. In: Gries, Rainer u. Wolfgang Schmale (Hg.): Kultur der Propaganda (Herausforderungen 16). – Bochum: Winkler 2005, 37-58.
- Pesch, Rudolf: Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission. In: Kertelge, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (QD 93). – Freiburg: Herder 1982, 11-70.
- Perelmuter, Hayim: Mission II. Judentum. In: TRE 23. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994, 20-23.
- Piskaty, Kurt: Heute noch Mission. Ist Christus der einzige Weg zum Heil? – Nettetal: Steyler Verlag 1994.
- Reinbold, Wolfgang: Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000. (= Habil. Univ. Göttingen 1998).
- Rücker, H.: Gott. In: Müller, Karl u. Theo Sundermeier (Hg.): Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe. – Berlin: Reimer 1987, 133-139
- Samkutty, V.J.: The Samaritan mission in Acts (Library of New Testament studies 328). – London: Clark 2006.
- Sand, Alexander: Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1). – Regensburg: Pustet 1986.
- Scharbert, Josef: Genesis 12-50 (NEB.AT 16). – Würzburg: Echter 1986.
- Schmeller, Thomas: Mission im Urchristentum. Definition – Motivation – Konkretion. In: ZNT 8,15 (2005), 2-11.
- Schnabel, Eckhard: Urchristliche Mission. – Wuppertal: Brockhaus Verlag 2002.
- Schnackenburg, Rudolf: Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK.S IV). – Freiburg i. Breisgau: Herder 1993.
- Schnackenburg, Rudolf: Matthäusevangelium. Bd. I: 1,1-16,20 (NEB.NT 1.2). – Würzburg: Echter-Verlag 1985.
- Schnackenburg, Rudolf: Matthäusevangelium. Bd. II: 16,21-28,20 (NEB.NT 1.2). – Würzburg: Echter-Verlag <sup>2</sup>1994.
- Schneider, Gerhard: Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien. In: Kertelge, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (QD 93). – Freiburg: Herder 1982, 71-92.
- Scholtissek, Klaus: Sendung I. Biblisch-theologisch. In: LThK 9. Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 456-458

- Schubert, Benedict: Geht. Tauft. Lehrt. Ich bin bei euch. Matthäus 28,16-20. In: ZMiss 26,2 (2000), 107-113.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Miracles, Mission, and Apologetics: An Introduction. In: Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Hg.): Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity. – Notre Dame: University of Notre Dame Press 1976, 1-26.
- Skarsaune, Oskar: The mission to the Jews – a closed chapter? Has Matthew abandoned the Jews? In: Ådna, Jostein u. Hans Kvalbein (Hg.): The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles (WUNT 127). – Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 69-83.
- Stemberger, Günter: Proselyten. In: LThK 8. – Freiburg i. Breisgau: Herder <sup>3</sup>2006, 642-643.
- Strecker, Georg: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82). – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1962.
- Ström, Åke: Mission I. Religionsgeschichte. In: TRE 23. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994, 18-20.
- Stuhlmacher, Peter: Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20. In: EvTh 59 (1999), 109-129.
- Stuhlmacher, Peter: Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age. In: Ådna, Jostein u. Hans Kvalbein (Hg.): The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles (WUNT 127). – Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 17-44.
- Theißen, Gerd: Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. – München: Kaiser <sup>6</sup>1991.
- Theißen, Gerd: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (1. Aufl. = NTOA 8). – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht <sup>2</sup>1992.
- Theißen, Gerd u. Anette Merz: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1996.
- Theißen, Gerd: Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004.
- Tiwald, Markus: Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20). – Frankfurt a. Main: Lang 2002. (= Diss. Univ. Wien 2001).
- Trilling, Wolfgang: Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (StANT 10). – München: Kösel <sup>3</sup>1964.
- Thoma, Clemens: Christliche Theologie des Judentums. – Aschaffenburg: Pattloch 1978.

- Umemoto, Naoto: Juden, „Heiden“ und das Menschengeschlecht in der Sicht Philons von Alexandria. In: Feldmeier, Reinhard u. Ulrich Heckel (Hg.): Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70). – Tübingen: Mohr 1994, 22-51.
- Weaver, Dorothy Jean: Matthew's missionary discourse. A literary critical analysis (JSNT.S 38). – Sheffield: JSOT Press 1990.
- Weigl, Michael: „Inkulturation“ im Buch Tobit: Gemeinde im Ghetto? In: Klieber, Rupert u. Martin Stowasser (Hg.): Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen. – Wien: Lit-Verlag 2006, 29-62.
- Weiß, Th.: Heiden. In: Müller, Karl u. Theo Sundermeier (Hg.): Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe. – Berlin: Reimer 1987, 139-141
- Wenham, Gordon: Genesis 1-15 (WBC 1). – Princeton: University Press 1987.
- Wick, Florian: Matthäus und Mission. In: ZMiss 29,1 (2003), 77-90.
- Wiefel, Wolfgang: Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1). – Leipzig: Evang.-Verl.-Anst. 1998.
- Wilk, Florian: Eingliederung von „Heiden“ in die Gemeinschaft der Kinder Abrahams. Die Aufgabe der Jünger Jesu unter „allen Weltvölkern“ nach Mt 28,16-20. In: ZNT 8,15 (2005), 52-59.
- Wilk, Florian: Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 109). – Berlin, New York: de Gruyter 2001. (= Univ. Habil. 2000).
- Zangenberg, Jürgen: Mission in der Antike und im antiken Judentum. In: ZNT 8,15 (2005), 12-21.
- Zeilinger, Franz: Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur "Bergpredigt" Matthäus 5-7. – Stuttgart: Kohlhammer 2002.

## 9. Anhang

### a. Abkürzungsverzeichnis

#### Wissenschaftliche Termini:

|          |                           |
|----------|---------------------------|
| Anm.     | Anmerkung                 |
| bspw.    | beispielsweise            |
| d.h.     | das heißt                 |
| i.S.     | im Sinn                   |
| f        | folgend/e/r (Seite, Vers) |
| ff       | folgende (Seiten, Verse)  |
| Hg.      | Herausgeber               |
| hrsg. v. | herausgegeben von         |
| Jr.      | Junior                    |
| Kap.     | Kapitel                   |
| lat.     | lateinisch                |
| m.E.     | meines Erachtens          |
| m.R.     | mit Recht                 |
| par.     | Parallelstelle(n)         |
| red.     | redaktionell              |
| resp.    | respektive                |
| sog.     | sogenannt(e)              |
| s.       | siehe                     |
| s.a.     | siehe auch                |
| s.o.     | siehe oben                |
| s.u.     | siehe unter               |
| Tl.      | Teil                      |
| trad.    | tradiert                  |
| u.a.     | unter anderem             |
| V.       | Vers(e)                   |
| v.a.     | vor allem                 |

#### Biblische Termini:

|                  |                        |
|------------------|------------------------|
| 1 Hen            | 1 Henoch               |
| atl              | alttestamentlich       |
| Ant              | Antiquitates Judaicae  |
| Bell             | Bellum Judaicum        |
| Did              | Didache                |
| dtr              | deuteronomistisch      |
| Ev               | Evangelium             |
| Flacc            | In Flaccum             |
| Jub              | Jubiläen               |
| Leg              | Legatio ad Gaium       |
| lk               | lukanisch              |
| LXX              | Septuaginta            |
| mQuid            | mQidduschin            |
| mt               | matthäisch             |
| NT               | Neues Testament        |
| ntl              | neutestamentlich       |
| Praem            | De praemiis et poenis  |
| Q                | Quelle                 |
| Q <sup>Mt</sup>  | Quelle Matthäus        |
| SpecLeg          | De specialibus legibus |
| Sg <sup>Lk</sup> | Sondergut Lukas        |
| Sg <sup>Mt</sup> | Sondergut Matthäus     |
| Virt             | De virtutibus          |
| vormt            | Vormatthäisch          |

## b. Abstract

Diese Arbeit setzt sich mit den Aussendungsworten des Matthäusevangeliums im Spannungsfeld von Mission und Propaganda auseinander. Eine erste Klärung wird auf inhaltlich-terminologischer Ebene der Missions- und Propagandabegriffe gesucht, um gleichsam auf sprachlichem Fundament basierend weitere Überlegungen anstellen zu können. Mission wird dergestalt mit der zentrifugalen und gezielten Form der Propaganda identifiziert und grenzt sich demgegenüber von individuellen und zentripetalen Propagandaaktivitäten ab.

Der Evangelist Matthäus war Judenchrist und verfasste ein judenchristliches Evangelium, wenngleich universal orientiert. Dieses Spannungsmoment wohnt auch den beiden Aussendungsworten in Kap. 10 und Kap. 28 inne. Bis heute ringen Exegeten um die theologischen Konturen dieses Evangeliums, dergestalt das MtEv partikularistisch oder universalistisch modelliert wird. Inmitten dieses Spannungsfeldes stehen auch die beiden Aussendungsworte. Bejahte der Evangelist nur die Israelmission und sodann ausschließlich die Heidenmission? Verurteilte er am Ende gar Israel schroff und zuvor die Heiden? Diese Fragen greifen in die Mitte der mt Theologie und bedürfen zunächst der Klärung, um *Was* es sich hier handelt: Propaganda und/ oder Mission. Möchte man Mt verstehen, so sollte zuvor die Frage geklärt werden, wie sehr und wie stark der Evangelist in diesen Fragen auf seine jüdischen Wurzeln rekurriert. Insofern trägt die Klärung der jüdischen Fragestellung entschieden zur Kontextualisierung bei. Die exegetische Auseinandersetzung mit den Aussendungsworten lässt durch die Semantik und die verwendeten Motive bereits Folgerungen auf die propagandistische Intention des Mt schließen. Vor dem terminologischen Hintergrund von Mission und Propaganda kann der Nachweis erbracht werden, dass es sich sowohl bei Mt 10,5-15, als auch bei 28,16-20 um eine *gezielte* und *zentrifugale* Form der Propaganda handelt und den Worten damit eine deutlich *missionarische Intention* zugrunde liegt. Wie sich das Verhältnis der konträr ausgerichteten Aussendungsworte – einerseits zu „den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (10,6), andererseits zu „allen Völkern“ (28,19) – verstehen lässt, kann mit Gnllka wie folgt eingeleitet werden: „Man wird beide Orientierungen Israel/ die Heidenvölker aus der Perspektive des Matthäus nicht hermetisch voneinander abtrennen können.“<sup>748</sup> Diese Arbeit versucht abschließend, die *intentio orperis* zu berücksichtigen und damit die beiden Aussendungsworte im Kontext des gesamten Evangeliums zu erfassen und kann das Verhältnis von 10,5-15 zu 28,16-20 als komplementär verstehen.

---

<sup>748</sup> Gnllka: Theologie, 178.



## **c. Curriculum Vitae**

### **Persönliche Daten:**

Name: Lukas Pallitsch  
Geboren am: 31. August 1985  
Geburtsort: Oggau, Bgld.  
Religionsbekenntnis: röm.-kath.

### **Schul- und Weiterbildung:**

1990-1994 Volksschule Oggau  
1994-2002 Gymnasium der Diözese Eisenstadt  
Abschluss mit AHS-Matura  
Seit WS 2004 Studium UF Kath. Religion, UF Deutsch, Universität Wien  
WS 2009/10 Studienassistent am Institut für Neutestamentliche  
Bibelwissenschaft

### **Praktika:**

03-06/2009 Fachbezogenes Unterrichtspraktikum, UF Deutsch,  
HTBL Wien 10, A-1010 Wien  
03-06/2009 Fachbezogenes Unterrichtspraktikum, UF Religion,  
BG 9 Wasagasse, A-1090 Wien

### **Sportliche Qualifikation:**

Mitglied des österreichischen Nationalteams, Mittelstreckenlauf (2003-2009)  
Vielfacher österreichischer Nachwuchsmeister im Mittelstreckenlauf 2003-2008  
Österreichischer Staatsmeister 2006, 2008  
2002-2008 Laufteam Burgenland Eisenstadt  
Seit 2009 Laufimpuls Oggau  
Seit 2004 Österreichischer Alpenverein

### **Sprachkenntnisse:**

Deutsch, Muttersprache  
Englisch, in Wort und Schrift